



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ELOYLUZ DE SOUSA MOREIRA

A EXPRESSÃO DO NÃO-IDÊNTICO COMO SALVAÇÃO, EM THEODOR W.  
ADORNO

CURITIBA  
2017

ELOYLUZ DE SOUSA MOREIRA

A EXPRESSÃO DO NÃO-IDÊNTICO COMO SALVAÇÃO, EM THEODOR W.  
ADORNO

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação  
em Filosofia, Setor de Ciências da Humanas,  
Universidade Federal do Paraná, como requisito  
parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Neves Cardim

CURITIBA  
2017

Catalogação na publicação  
Biblioteca de Ciências Humanas - UFPR  
Sirlei do Rocio Gdulla – CRB 9ª/985

Moreira, Eloyluz de Sousa

A expressão do não-idêntico como salvação, em Theodor W. Adorno / Eloyluz de Sousa Moreira. – Curitiba, 2017.

Orientador: Prof.Dr. Leandro Neves Cardim  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas,  
Universidade Federal do Paraná.

1. Adorno, Theodor W., 1903-1969. Dialética negativa. 2. Expressão (Filosofia). 3. Racionalidade - Imitação (Filosofia). 4. Identidade (Conceito filosófico). I. Título.

CDD 193.092

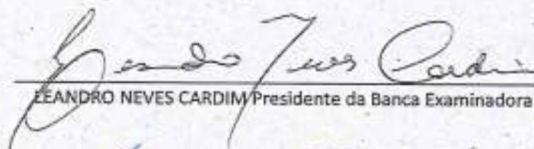
### TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de ELOYLUZ DE SOUSA MOREIRA intitulada: A expressão do não idêntico como salvação, em Theodor W. Adorno, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação. Curitiba, 16 de Outubro de 2017.

Integrantes da Banca Examinadora	Notas
LEANDRO NEVES CARDIM orientador e presidente da banca (UFPR)	10,0
VLADIMIR PINHEIRO SAFATLE Avaliador Externo (USP) participação por videoconferência	10,0
PAULO VIEIRA NETO Avaliador Interno (UFPR)	10,0
Média Final	10,0
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação/tese as correções sugeridas.

  
LEANDRO NEVES CARDIM Presidente da Banca Examinadora (UFPR)

  
VLADIMIR PINHEIRO SAFATLE Avaliador Externo (USP)  
Participação por videoconferência Pskype

  
PAULO VIEIRA NETO Avaliador Interno (UFPR)



§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Para Olívia, que merece a  
esperança de um mundo melhor para  
crescer.

## AGRADECIMENTOS

Certamente, não há trabalho que seja realizável sem a ação e apoio diretos e indiretos de pessoas valiosas. Sorte maior eu tive de poder contar com várias.

Agradeço aos meus colegas de pós-graduação, especialmente a Benito Eduardo Maeso, Camila Ferraz Milek, Gustavo Fontes, Murilo Luiz Milek, Bárbara Canto, Renan Bird Ricieri e Wagner Bitencourt que, além de companheiros no Grupo de Estudos de Política Brasileira Contemporânea (GEsPBC), são grandes amigos, que nunca se furtaram a discutir questões referentes a esta pesquisa, contribuindo para a sua concretização. Agradeço ainda a Marco Antônio de França e Emerson Marçal pelas conversas sempre instigantes e pela amizade.

Também aos colegas do Grupo de Estudos de Filosofia Contemporânea, que compartilharam uma leitura atenta e discussões produtivas quanto a obras de Adorno. Agradeço especialmente ao meu orientador, Prof. Dr. Leandro Neves Cardim, pelas instigantes conversas, total disponibilidade e apoio incondicional a esta pesquisa.

Agradeço ao programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Paraná pelas condições acadêmicas sem a qual não isto não seria possível. Ainda, ao professor Marco Antônio Valentim, que me deu muito a pensar quando da sua arguição do meu projeto, bem como aos professores da banca de qualificação, Prof. Dr. Walter Menon e Prof. Dr. Paulo Vieira Neto, este também membro da banca de defesa, pelo debate salutar sobre este trabalho. Agradeço ainda ao Prof. Dr. Vladimir Safatle por suas observações atentas durante a defesa, que me deram vários elementos a pensar para a continuação desta pesquisa.

Agradeço especialmente à minha família – minha mãe, Jeize, e meus irmãos, Edna e Arlindo – pelo apoio constante. Agradeço, enfim, e principalmente, à minha companheira Fernanda Lopes Domingues, que conheceu todos os percalços à realização desse trabalho e esteve sempre ao meu lado, intelectual e afetivamente, e sem a qual este não seria possível.



## RESUMO

Este trabalho tem por objetivo ressaltar o potencial crítico e emancipatório de uma teoria da expressão no interior do pensamento de Theodor W. Adorno. O caminho escolhido foi, primeiramente, a reconstrução do diagnóstico da *Dialética do esclarecimento*, tentando retirar daí a necessidade de uma teoria da expressão. Diante da denúncia da circunscrição totalizante das formas de vida presente nesta obra – que constringiria a racionalidade, a subjetividade e a sociedade sob figuras forçosamente identitárias –, a própria linguagem teria se tornado instância de confirmação do existente, impondo à filosofia a tarefa de *dizer aquilo que não se deixa dizer*, apontar para fora dessa totalidade imposta, o que consiste em uma tarefa expressiva por excelência, a cuja análise o segundo capítulo é dedicado. Espera-se aí mostrar, no interior da *Dialética Negativa*, os desdobramentos do conceito de expressão, isto é, como é possível e o que significa dizer o que não se deixa dizer. Trata-se de promover o encontro dialético daquelas figuras identitárias de forma de vida (a razão, o sujeito e a sociedade) com o seu outro radical, que é revelado no interior dessas mesmas figuras a partir de uma crítica dialética imanente. Com isso, intenta-se trazer à tona o potencial crítico e de resistência da filosofia de Adorno com relação às imposições identitárias de forma de vida, o que é feito através de uma dialética negativa entre mimesis e racionalidade, procurando mostrar a necessidade interna ao pensamento de reconhecer em si mesmo aquilo que dele faz parte, mas que ele tende a excluir porque não se encaixa na identidade posta à qual o pensamento se encontra subordinado; trata-se, enfim, de expor justamente o que Adorno denomina não-idêntico. Ver-se-á, a partir disso, que a teoria adorniana da expressão não se restringe a um momento de resistência, antes esse momento é já um apontar para a possibilidade de algo outro e, portanto, trata-se também de uma forma de ação em direção à emancipação, tendo em vista um mundo sem dominação.

Palavras-chave: Expressão. Mimesis e racionalidade. Identidade e não-identidade. Dialética negativa.

## ABSTRACT

This work aims to emphasize the critical and emancipatory potential of a expression theory within the Theodor W. Adorno's thinking. The path chosen was, firstly, the reconstruction of the diagnosis of the *Dialectic of enlightenment*, trying to show the need for a theory of expression. Faced with the denunciation of the totalizing circumscription of the forms of life present in that work - which would constrain rationality, subjectivity and society under forcibly identitary figures - language itself would have become an instance of confirmation of the existing, imposing on philosophy the task of say that which can't be said to point out this imposed totality, which consists in an expressive task par excellence, to the analysis of which the second chapter is dedicated. It is hoped to show, within the Negative Dialectic, the unfolding of the expression concept, that is, how it is possible and what it means to say that which can't be said. It is a of promoting the dialectical encounter of those identities figures of life form (reason, subject and society) with its other radical, which is revealed within these same figures from an immanent dialectical critique. The aim is to bring to light the critical and resistant potential of Adorno's philosophy in relation to the identity impositions of the way of life, which is done through a negative dialectic between mimesis and rationality, seeking to show the internal necessity of thought to recognize in himself that which is part of it, but which he tends to exclude because it does not fit into the posited identity to which thought is subordinate; Finally, it is a question of exposing precisely what Adorno calls non-identical. It will be seen, from this, that the Adornian theory of expression is not restricted to a moment of resistance, but rather that moment is already a point to the possibility of something else and, therefore, it is also a form of action towards emancipation, in view of a world without domination.

Keywords: Expression. Mimesis and rationality. Identity and non-identity. Negative dialectic.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO: CRÍTICA TOTALIZANTE DA RAZÃO OU CRÍTICA DE UMA RAZÃO TOTALIZANTE? .....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b><i>DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO, OU PORQUE É PRECISO DIZER O QUE NÃO SE DEIXA DIZER</i> .....</b>	<b>27</b>
2. 1	ESCLARECENDO O ESCLARECIMENTO .....	27
2. 2	CRÍTICA DA RAZÃO .....	32
2. 2. 1	Mito também é esclarecimento .....	32
2. 2. 2	Mito e esclarecimento não são o mesmo .....	34
2. 2. 3	O esclarecimento também é mito .....	37
2. 2. 4	Razão instrumental .....	39
2. 3	CRÍTICA DO SUJEITO .....	44
2. 3. 1	Constituição do eu .....	44
2. 3. 2	A proscrição e o retorno da mimesis .....	51
2. 4	CRÍTICA SOCIAL .....	55
2. 4. 1	A realidade efetiva do esclarecimento .....	55
2. 4. 2	O mundo administrado: a identidade coercitiva como segunda natureza .....	60
2. 5	PARA ALÉM DAS SOMBRAS DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO .....	66
<b>3</b>	<b><i>DIALÉTICA NEGATIVA, OU O QUE SIGNIFICA E COMO É POSSÍVEL DIZER O QUE NÃO SE DEIXA DIZER</i> .....</b>	<b>71</b>
3. 1	O QUE É UMA DIALÉTICA NEGATIVA? .....	71
3. 1. 1	Crítica social e crítica do conhecimento .....	75
3. 1. 2	Contradição dialética entre mimesis e racionalidade enquanto liberdade .....	80
3. 1. 3	Uma forma de práxis .....	82
3. 1. 4	Um materialismo radical .....	86
3. 2	O QUE FUNDA A POSSIBILIDADE DE SE PENSAR O IMPENSÁVEL? ...	88
3. 2. 1	A primazia do objeto .....	88

3. 2. 2 A experiência do não-idêntico.....	92
3. 2. 3 Uma crítica imanente e uma história natural .....	96
3. 3 COMPOSIÇÃO DA EXPRESSÃO DA NÃO-IDENTIDADE .....	101
3. 3. 1 A linguagem é o lugar da verdade quando para além dela mesma.....	101
3. 3. 2 Totalidade enquanto constelação.....	105
3. 3. 3 O ensaio: intenção tateante como experiência filosófica.....	109
3. 4 O QUE RESTA À FILOSOFIA? .....	112
3. 4. 1 Uma teoria estética e uma filosofia expressiva .....	112
3. 4. 2 Uma mínima metafísica.....	116
3. 4. 3 As marcas de Auschwitz .....	120
<b>4 CONCLUSÕES SOBRE O QUE PERMANECE INCONCLUSO .....</b>	<b>124</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>129</b>

## 1 INTRODUÇÃO: CRÍTICA TOTALIZANTE DA RAZÃO OU CRÍTICA DE UMA RAZÃO TOTALIZANTE?

*Na sociedade total, a totalidade se torna mal radical  
(Adorno, Três estudos sobre Hegel)*

Quem teve algum contato com os textos de Adorno provavelmente concordará que, em sua maioria, uma dificuldade formal se coloca de início devido ao modo peculiar de exposição. Mas Adorno é um autor que exige muito do seu leitor não só por possuir uma linguagem complexa e um modo de apresentação textual bastante heterodoxo, paratático, construído por meio de fragmentos, ensaios e aforismos; a dificuldade mais profunda de seu pensamento é a exigência que faz ao leitor – daquele que queira colher todas as consequências de sua filosofia – de não aceitar qualquer esperança compensatória e limitada de verdade ou liberdade. Diante disso, poderíamos pensar que Adorno só pode aceitar as coisas sob o ponto de vista da totalidade, o que poderia ser considerado, bem ao gosto de Adorno, como um juízo sobre sua filosofia que seria verdadeiro e falso ao mesmo tempo, pois a totalidade que ele critica é aquela que impõe uma ideia particular como se fosse o todo, ao mesmo tempo que é uma ideia de *totalidade aberta*, irrepresentável como conceito fechado, que aparece como parâmetro crítico da primeira noção de totalidade.

Em Adorno, o conceito de totalidade não aparece como uma categoria afirmativa anterior à experiência, haja vista que a própria determinação de sua dialética negativa é a de que ela não “se aquiete em si, como ela fosse total”, sendo essa a sua “forma de esperança” (ADORNO, 2009, p. 336). A totalidade aí aparece como um *desdobrar dinâmico*, e não teleológico, cujo devir não está condicionado a assegurar o desenvolvimento de um a priori, um universal condicionante, antes se encontra no desdobramento da interconexão dos elementos particulares que devem permanecer independentes entre si, a partir do qual o todo surge como resultado de uma processualidade contínua que mantém a estrutura de ligação entre os elementos sem reduzi-los a um elemento externo unificador. Para Adorno, “é a totalidade dinâmica de todas as proposições que se engendram umas às outras por meio de sua relação contraditória” (ADORNO, 2013, p. 83), de modo que ela aparece como força de descentramento dos momentos particulares que almejam se impor como totalidade estática. Não há, portanto, uma identidade que configure uma totalidade, antes um rompimento com a identidade paralisada através do impulso à dinâmica fornecida por

aquilo que não se encaixa sob essa totalidade, isto é, pela não-identidade. Sob a totalidade estática, os momentos particulares perdem seu momento afirmativo, pois servem apenas como confirmação do (quando não excluídos pelo) todo pré-determinado. A totalidade, em Adorno, abre-se a partir do particular, pois é no reconhecimento deste enquanto não subsumível ao todo que a totalidade se abre para uma nova ordenação ou, em termos da dialética negativa, é no reconhecimento daquilo que é não-idêntico ao pensamento que o próprio pensamento pode romper com a ilusão da identidade. Essa é a *experiência filosófica* [*philosophischer Erfahrung*] que interessa a Adorno – e a sua exposição é um dos intentos deste trabalho –, uma experiência que procure a unidade que mantenha tensão entre seus elementos, que mantendo presente aquilo que não cabe em sua sistematicidade, que force os limites do próprio discurso filosófico, o qual passa a irromper na fronteira com aquilo que lhe é aparentemente estranho.

É importante ter em mente, desde já, o modo como Adorno aborda a noção de totalidade não só porque grande parte das objeções à sua filosofia vai de encontro à sua crítica ao caráter totalizante da racionalidade, mas também porque a racionalidade que ele propõe, uma racionalidade que poderíamos chamar de expressiva – em contraposição a uma racionalidade entendida como *adequatio*, isto é, de simetria e identidade entre sujeito e objeto a partir dos esquemas da consciência subjetiva – dá-nos uma nova visão sobre o que seria o todo da experiência, isto é, aquela *experiência filosófica* de uma *totalidade dinâmica*. A totalidade criticada por Adorno, especialmente na *Dialética do esclarecimento* e na *Dialética Negativa*, seria a imposição de uma identidade e, portanto, excludente e opressiva da diferença, de modo que o todo submeteria a multiplicidade da experiência a uma unidade restritiva, pois unilateral, seja de uma perspectiva histórica, social ou subjetiva. Tal racionalidade estaria, para Adorno, no centro de eventos totalitários tais como o nazismo, e impõe uma tarefa ética à filosofia: evitar que Auschwitz se repita, isto é, evitar que a assimilação da diferença se dê de maneira repressiva sob uma concepção de identidade e totalidade que não reconcilia, mas elimina as diferenças. Assim, a filosofia, que para Adorno tradicionalmente teria se construído na tendência a identificar a verdade a uma totalidade unívoca, tem de se apresentar como uma força de resistência aos seus próprios processos totalitários, constituintes que são da racionalidade ocidental.

Por conta disso, a categoria da totalidade aparece em Adorno de maneira essencialmente crítica. Uma totalidade que subsuma em si todos os particulares, toda a

multiplicidade, sob um princípio de identidade é amplamente rejeitada pelo autor, seja na forma de um *telos* histórico para o qual uma história universal converge, como em sua interpretação a respeito de momentos da filosofia de Hegel<sup>1</sup>, seja na forma de uma identidade histórico-socialmente delimitada que condicione a experiência e reduza, assim, suas múltiplas possibilidades a um denominador comum, tal como ocorreria sob uma configuração social estruturada para a manutenção de um estado sempre igual da cultura, uma standardização do que é o humano que engendra uma falsa consciência de igualdade sob a “forma de representação de uma totalidade para qual nada permanece exterior” (ADORNO, 2009, p. 29), configuração essa denominada por ele de *mundo administrado* [*verwaltete Welt*]. Tais críticas à totalidade serão melhor desenvolvidas naquelas obras maduras e de grande peso do autor<sup>2</sup>, mas já podemos encontrar um problematização sobre isso na sua aula inaugural, à ocasião de seu ingresso como professor na Universidade de Frankfurt, em 1931, cujo título é *A atualidade da filosofia* (1999). Aí diz Adorno que “quem hoje em dia escolhe o trabalho filosófico como profissão, deve, de início, abandonar a ilusão de que partiam antigamente os projetos filosóficos: que é possível, pela capacidade do pensamento, se apoderar da totalidade do real” (ADORNO, 1999, p. 01).

Já nesse texto encontramos uma síntese do programa filosófico de Adorno que será desenvolvido no decorrer de suas obras posteriores. Desde então, para ele, a totalidade já seria falsa quando posta como uma *identidade* entre o racional e o real, isto é, entre o âmbito da subjetividade e da objetividade, já que tal só ocorreria ao se restringir a realidade objetiva à subjetividade, como se esta fosse capaz de constituir a totalidade da realidade a partir de si mesma, pois o pensamento tenderia a identificar a realidade às suas categorias subjetivas em prol de uma compreensão uniforme da realidade. Tendo em vista que Adorno quer evitar que esse ímpeto do pensamento se encerre como a verdade mesma, poderíamos perguntar: como o pensamento poderia escapar à própria subjetividade? A resposta de Adorno não é um antissubjetivismo, mas uma ampliação da subjetividade através de uma dialética não idealista, que não caia na armadilha de subsumir a totalidade do real às instâncias subjetivas, antes abra o sujeito à objetividade que lhe é inerente e, ao mesmo tempo, irreduzível ao conceito. O sujeito se amplia por reconhecer em si aquilo que não é ele. Tal empreendimento é aporético de partida, pois pretende manter vivo no pensamento o que lhe é não-idêntico – o não-

<sup>1</sup> Especialmente em *Três estudos sobre Hegel* (2013) e na *Dialética negativa* (2009).

<sup>2</sup> *Dialética do esclarecimento* (2006), *Dialética negativa* (2009) *Teoria estética* (2008), por exemplo.

sujeito, o não-linguístico ou, ainda, o não-humano –, mas só pode fazer isso através daquilo que é estritamente subjetivo, o próprio pensamento. A razão tem, assim, de resistir internamente ao seu próprio ímpeto de identificar o real àquilo que ela projeta nele.

Podemos dizer, diante disso, que é a impossibilidade de abarcar a totalidade através da unidade do pensamento que constitui a experiência que interessa a Adorno: a experiência da confrontação com os objetos que seriam tanto autônomos quanto interdependentes com relação ao pensamento, de modo que não há uma resolução dessa relação sob a ideia de síntese como formação conclusiva do conceito, já que, para ele, não interessa aplacar a não-identidade, mas ressaltar o impacto de suas resistências ao conceito. O pensamento adorniano é construído em torno dessas resistências dos objetos com relação a uma apreensão unívoca, objetos que só podem aparecer, assim, a partir dos contornos lapidados pela resistência do real ao impulso totalitário e identificador do pensamento. Desse modo, a aporia que impõe um problema filosófico a Adorno não é algo a ser dissolvido, mas desdobrado de maneira rigorosa e incessante em todas as suas consequências.

Cabe ressaltar que essa crítica à categoria da totalidade entendida como unidade e identidade não levam Adorno a postular uma totalidade do acaso ou da incerteza – o que dissolveria a subjetividade na objetividade –, nem a qualquer tipo de empirismo imediato, o que, afinal, pressuporia um sujeito imutável e universal, isto é, não-dialético. Em Adorno, a totalidade não pode aparecer meramente como uma categoria do sujeito entendido como uma ancoragem *da* experiência, mas, de maneira bastante particular, como algo que se constitui *na* experiência e que deve se reconfigurar a partir dos elementos que compõem cada experiência particular, não como algum tipo de psicologismo, mas como uma totalidade que não exclua a parcela da experiência que lhe escapa, não podendo desconsiderar os seus elementos componentes, sejam subjetivos ou objetivos.

Ora, essa concepção dialética, que se funda na relação entre sujeito e objeto, teria, segunda a famosa crítica de Habermas<sup>3</sup>, aprisionado Adorno a uma filosofia da consciência, que subordinaria todas as relações, mesmo as intersubjetivas, ao modo como a consciência apreende o objeto. A crítica de Habermas se concentra no diagnóstico da *Dialética do esclarecimento*, escrita por Adorno junto com Horkheimer,

---

<sup>3</sup> HABERMAS, J. O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno. In O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

mas se estende também a obras posteriores, especialmente à *Dialética negativa*. O que essas obras compartilham é a revelação de uma relação de dominação intrínseca ao modo que a consciência apreende o objeto: conhecer é dominar, como será dito na *Dialética do esclarecimento*, ou, em termos da *Dialética negativa*, conceituar é identificar. Sem atentar para essa relação, a sociedade ocidental teria erigido uma racionalidade meramente pragmática, como mero instrumento de dominação que estaria apartado de suas necessidades reais. Tal ímpeto de dominação da racionalidade teria alcançado, por conta de seu desenvolvimento irrefletido, todos os âmbitos do conhecimento e das relações humanas, inclusive o âmbito da filosofia, a partir do qual Adorno empreende sua crítica. Segundo Habermas, resultaria daí uma aporia em torno da qual a filosofia de Adorno giraria sem conseguir sair: a razão, que se colocaria como *locus* dessa crítica, estaria igualmente enredada na dominação que gostaria de extirpar, de modo que ou a racionalidade não seria *sempre* dominadora – e, portanto, haveria um “fora” em que a possibilidade da crítica estaria situada –, ou a razão giraria em falso, como que tentando agarrar o próprio rabo, sem conseguir apontar para uma relação não dominadora. Segundo Habermas, como eles insistem na totalidade da crítica e também na sua possibilidade, Adorno e Horkheimer “(...) não podiam esperar mais nada da força libertadora do conceito. Contudo, levados pela noção benjaminiana de esperança dos desesperados, que então assumira um sentido irônico, não querem abandonar o trabalho do conceito, tornando-o paradoxal (HABERMAS, 2000, p. 153), de modo que, ao se voltar a crítica à racionalidade como um todo, promover-se-ia uma autonomização da “crítica em relação aos seus próprios fundamentos” (HABERMAS, 2000, p. 166). Disso resultando que não seria possível positivar uma solução para o problema, já que a crítica incorreria em uma *contradição performativa*, em que “aquilo que é dito” e o “modo como é dito” estão em contradição, tornando o discurso desprovido de validade, pois, em última instância, o que se estaria afirmando é, ao mesmo tempo, sob o mesmo ponto de vista e as mesmas condições para a ação, A e não-A<sup>4</sup>.

Ainda que não deixe de ser verdade que Adorno não aponte para uma resolução positiva, não nos parece que isso enfraqueceria sua crítica: justamente por querer escapar da pretensa onipotência da subjetividade, a verdade em Adorno aparece sempre de maneira negativa, como aquilo que o pensamento não é capaz de abarcar por

---

<sup>4</sup> Para uma caracterização da contradição performativa: REPA, L. Contradição Performativa in: NOBRE, M. (org.). Curso Livre de Teoria Crítica. Campinas: Papyrus, 2008.



completo e que, justamente por isso, precisa se manter vivo no pensamento<sup>5</sup>. Isso não significa uma resignação ao que está dado, não significa assumir que “não há nenhuma saída” (Habermas, 2000, p. 183) – atitude, aliás, repudiada por Adorno<sup>6</sup> –, antes significa que os meios racionais estandardizados de objetivação da realidade não são suficientes para intervir na interconexão da racionalidade com a dominação. Sem a presença do outro, do não-subjetivo, no pensamento, a racionalidade se mantém presa ao seu ímpeto identitário que perpetua e mascara a dominação. No entanto, como a abordagem é sempre a partir do pensamento, essa presença do outro nele só pode se dar como um não-idêntico que, mesmo dele sendo dialeticamente constituinte, acaba recalcado em favor de sua identidade e coesão. Assim, poderíamos defender que, apesar de trabalhar com a relação entre sujeito e objeto, a filosofia de Adorno não se resumiria a uma filosofia da consciência, afinal, ele tem o intuito de “romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade constitutiva” (ADORNO, 2009, p. 08). Não se trata, portanto, de manter intocadas as categorias subjetivas que garantiriam uma unidade coerente das representações e da personalidade (do eu), que resguardariam, através de uma consciência autônoma e baseada na unidade e na identidade, a apreensão verdadeira da realidade. Tal filosofia da consciência estaria muito mais atrelada a uma noção hegemônica de subjetividade à que Adorno se opõe<sup>7</sup>. A força do sujeito que ele exalta não é a da imposição da consciência do sujeito como fundamento da realidade, mas do reconhecimento daquilo que aparece como resistência do objeto ao esquema subjetivo de ordenação da realidade, bem como daquilo que, no sujeito, é irreduzível à uma categorização independente do objeto e fechada aos impulsos subjetivos que ultrapassam a unidade do sujeito idêntico a si mesmo. Há aí um quiasma entre sujeito e objeto que serve de crítica – a partir do reconhecimento do seu outro constitutivo – às imposições totalitárias de uma significação unilateral.

Assim, essa aporia, que seria desdobrada como tema da filosofia de Adorno até o fim de sua vida, não seria um derrotismo ou uma resignação, antes seria o modo de manter no pensamento a possibilidade da crítica, pois – e é um dos pontos que defendemos aqui –, a aporia não é a consequência da crítica, mas seu ponto de partida

---

<sup>5</sup> Lembremos de frases do tipo: “Só são verdadeiros os pensamentos que a si mesmos não se compreendem” (ADORNO, 2001, p. 197).

<sup>6</sup> “Que até agora a cultura tenha fracassado não é uma justificação para fomentar o seu fiasco (...)” (ADORNO, 2001, p. 40).

<sup>7</sup> Quanto a isso ver: SAFATLE, V. Theodor Adorno: a unidade de uma experiência filosófica plural. In: O pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil, vol. 1. São Paulo: Cosac Naify, 2013b. E também: DEWS, P. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade. In: ZIZEK, S. Um mapa da ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

enquanto força motriz do exercício crítico do pensamento sobre a sociedade contraditória. Ao invés de resolver essa contradição abstratamente, Adorno propõe uma teoria que mantenha o objetivo do próprio pensamento que, frequentemente, ele mesmo trai: conhecer a objetividade naquilo que ela é em si. Nesse sentido, a contradição que a aporia traz consigo é o índice da inverdade da adequação inequívoca entre sujeito e objeto, índice do antagonismo presente na experiência da realidade. Uma adequação inequívoca se apresentaria, sob essa perspectiva, como algo ideológico, que deturpa a experiência da própria realidade sócio-histórica.

Para Adorno, não basta o pensamento ser útil e não-contraditório para ser verdadeiro, ele precisa acompanhar a experiência em seu desenrolar, deve compreender o estado de inconsistência entre teoria e práxis no qual as ideias da primeira não encontram seu correspondente inequívoco na segunda, de modo que um pensamento que não leve em conta a aporia seria, para Adorno, útil apenas para manter o estado de coisas como está, não para transformá-lo. Enquanto a vida reconciliada, sem dominação e não-aporética não ocorrer na prática, ela não pode ser pressuposta teoricamente, sob pena de encobrir a falsidade de um mundo contraditório e causador de sofrimento. Nesse sentido, Adorno continua próximo às ideias de uma Teoria Crítica, tal como Horkheimer havia exposto em *Teoria tradicional e teoria crítica* (1983)<sup>8</sup>.

Sob esse ponto de vista, a história surge, por não se realizar como esperava a teoria, como o não-idêntico às expectativas da identidade, exigindo uma mudança do método filosófico. Sob a falsa concepção de identidade e totalidade, a teoria deixa para trás o histórico-socialmente proscrito, o qual retorna na filosofia de Adorno enquanto crítica ao pensamento que o proscreeu. Por isso, uma teoria que queira fazer jus a essa tarefa não pode manter o mesmo método de apreensão do real. É nesse sentido que Adorno realiza, na *Dialética negativa*, uma atualização dos conceitos tradicionais da filosofia, de modo a mostrar internamente a sua limitação para a compreensão do presente, mostrar que o conceito se altera por ser distendido no tempo e, com isso, altera-se aquilo que da experiência ele procurou unificar. Ao atentar para essa não-identidade, a teoria se mantém no momento aporético dessa relação, sendo sua primeira função a denúncia de uma falsa identidade e, por isso, ela é negativa. Essa negatividade

---

<sup>8</sup> Diz Horkheimer que “o pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar realmente essa tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro. O pensamento crítico contém um conceito do homem que contraria a si enquanto não ocorrer esta identidade” (HORKHEIMER, 1983, p. 132).

não deve ser entendida, no entanto, como um resguardar-se na inatividade, antes como motor da crítica ao que está posto e intenção de sua superação. Se a realidade não se tornou racional, não significa que ela ainda não possa ser, ainda que isso exija não só uma ação de transformação da realidade, mas também, e primeiramente, a transformação do pensamento, que erigiu uma realidade irracional, mas que ainda pretende transformá-la.

Transformar o pensamento que pretende transformar a realidade passa, em Adorno, pelo reconhecimento daquilo que não é pensamento no interior dele mesmo, um encontro do sujeito com o seu momento objetivo, que faz parte da sua constituição e tradicionalmente fora dele extirpado, em favor de uma subjetividade pura, como elemento exterior. Daí resulta a figura dialética do sujeito: a intersubjetividade destacada da objetividade é falsa, pois o sujeito porta em si mesmo “um núcleo do objeto”, isto é, uma sua dimensão corporal, sensível e objetiva que faz parte da experiência e é parcela constitutiva da consciência dos sujeitos. É nesse sentido que o caminho para a solução da aporia sugerido por Habermas, de uma racionalidade comunicativa (meramente intersubjetiva), não parece ser suficiente sob uma perspectiva adorniana.

Por certo a virada linguística que Habermas propõe pode ajudar a dissolver algumas dificuldades da relação entre sujeitos falantes, mas o problema do não-humano, do não-falante não seria solucionado e, no limite, também afetaria as relações intersubjetivas. Da perspectiva de Adorno, o ganho dos “conteúdo racional da modernidade cultural, que foi conservado nos ideais burgueses” (HABERMAS, 2000, p. 162) não pode ser separado de sua face sombria, de seu momento irracional e dominador, pois se correria o risco de ignorar aquilo que potencialmente traz de ruim, recaindo-se em relações reificantes e irrefletidamente reproduzidas. Nesse sentido, a dicotomia da racionalidade – uma dimensão comunicativa (intersubjetiva) e uma instrumental (sujeito/objeto) – não solucionaria o problema, pois a reificação da linguagem se encontraria no mesmo registro da reificação da natureza, de modo que destacar o âmbito intersubjetivo não garantiria a verdade para essas relações uma vez que se estaria ignorando as mediações objetivas do próprio discurso<sup>9</sup>. Em outras

---

<sup>9</sup> Quanto ao intuito de Ricardo Corrêa Barbosa (1996) de conciliar o pensamento de Habermas e Adorno, Jeanne-Marie Gagnebin diz no prefácio do livro: “Não consigo aceitar que a reconciliação, visada pela dialética negativa ou não, encontre sua resolução pragmática nos moldes da compreensão intersubjetiva, por mais feliz que seja essa última. (...) A verdadeira linguagem não tem somente por tarefa possibilitar a compreensão bem sucedida e pacífica entre os homens” (p. 17).

palavras, o consenso intersubjetivo entre sujeitos reificados não poderia ser outro senão a perpetuação da lógica de dominação que, inclusive, os tornou reificados. Enquanto a relação entre o sujeito e o objeto (podemos dizer, entre homem e natureza) for de uma dominação irrefletida, as relações entre os homens permanecem sob o mesmo estigma, pois se manteria as condições objetivas da dominação.

Dentre essas condições, Adorno ressalta uma linguagem instrumentalizada, cujo parâmetro seria derivado da linguagem lógica e científica por conta de sua eficácia e que traria consigo a exigência da não-contraditoriedade. Ora, tal linguagem seguiria a necessidade de manutenção de uma identidade inequívoca, sem ambiguidade, sendo, portanto, igualmente incapaz de abarcar a experiência em todos os seus desdobramentos, em especial aqueles que fogem à sua categorização pelo pensamento. Se a experiência do mundo se apresenta de maneira contraditória, uma linguagem presa à lógica e à simetria comunicativa entre sujeitos passaria ao largo da experiência e resultaria na mera comunicação de conteúdos categorizados segundo as estruturas pré-formadas da subjetividade. Manter-se-ia, assim, o pensamento atado ao seu círculo identitário, a um estado uniforme de igualdade abstrata.

Restaria saber, então, como esse diferenciado poderia chegar à consciência. Como é possível dizer algo que o ímpeto identitário do pensamento se recusa a dizer? Ou ainda: como subverter a linguagem para que ela diga algo para além de sua coerência lógica, sem cair em qualquer tipo de balbuciar sem sentido? A resposta estaria no conceito de *expressão*, que diz respeito à maneira não unívoca de trazer um conteúdo ao pensamento, algo necessário quando o próprio conteúdo é ambíguo, paradoxal, contraditório, enfim, quando escapa à linguagem entendida como instrumento de adequação entre forma e conteúdo. É através da expressão que o pensamento consegue evocar, por exemplo, estados afetivos, emoções ou sentimentos, de maneira a fazer com que eles se tornem presentes, algo muito diverso de enunciá-los através do signo linguístico que o corresponde. A expressão trabalha, a partir do interior (o pensamento) com aquilo que seria exterior (sentidos, emoções, sensações, por exemplo). Em outras palavras, a expressão quer trazer para o interior da identidade aquilo que lhe é não-idêntico, sem impor uma hierarquia entre eles, antes mantendo a contradição da intensão de fazer aparecer o não-idêntico sob o aspecto da identidade, ou seja, fazer emergir no interior daquilo que é essencialmente subjetivo – a expressão – os seus elementos constitutivos que são objetivamente mediados. Nesse sentido, o conceito de expressão, em Adorno, diz respeito ao aprofundamento da tensão entre sujeito e objeto, entre

identidade e não-identidade, que constituiria, para o autor, uma experiência verdadeira do real. A expressão, enfim, tem como função trazer à tona – no sentido de fazer irromper aquilo que está sob pressão<sup>10</sup> – o elemento não-idêntico (objetivo) constitutivo, mas reprimido, da identidade (subjética), ressaltando, com isso, a correlação e, ao mesmo tempo, a irreducibilidade de um dos polos em relação ao outro, bem como a necessidade de pensar essa relação sob o aspecto da contradição que lhe é inerente, tendo em vista a constituição de um sentido acerca da experiência que, sob uma crítica imanente da imposição subjética da identidade como medida dessa relação, revele aquele elemento exterior, insubordinável à identidade, que o sujeito, sob a compreensão hegemônica da subjetividade como identidade, traz consigo de maneira recalcada, mas nunca completamente eliminado. É por isso que “toda a expressão conseguida do sujeito, poderia dizer-se, é uma pequena vitória sobre o jogo de forças da sua própria psicologia” (ADORNO, 2001, p. 206).

A importância da expressão dentro do quadro sócio-histórico do qual fala Adorno é a sua resistência à massificação e ao totalitarismo, sua força contra a indiferenciação forçada entre sujeito e objeto, que comumente anula e oprime ambos. Resistir a essa identificação não representa, portanto, um derrotismo, mas o engajamento contra o sofrimento que irrompe da recusa em encobri-lo sob uma aparente identidade. Isso significa que a expressão é expressão do sofrimento que não quer se manter enquanto tal, não quer que a não-identidade assuma uma forma absoluta, pois da expressão só surge a ação contra o sofrimento no interior da figura possível de uma reconciliação real. A não-identidade não representa, portanto, uma anti-identidade – que é apenas um de seus momentos –, mas a manutenção de uma possível reconciliação. Tratar-se-ia, portanto, de um “quase-idêntico” que almeja a identidade em sua figura reconciliatória, mas que se manterá não-idêntico diante do reconhecimento de que a diferença só pode ser reconciliada se o outro manter-se enquanto alteridade: a identidade só poder chegar a seu conceito reconhecendo seu próprio aspecto de não-identidade. Tal aporia só pode ser apresentada por meio da expressão, que não está presa à verdade entendida como uma definição conceitual sem sobras: para a expressão importa aquilo que escapa ao conceito.

---

<sup>10</sup> Rodrigo Duarte (2008) chama a atenção para o fato de, assim como no português, no alemão a palavra “expressão” (*Ausdruck*) trazer a ideia de algo comprimido (*gedrückt*) que encontra uma saída (*Ausgang*), causando uma espécie de explosão, de liberação da força comprimida.

Nesse sentido, para Adorno, não é contingencial que a arte tenha sido excluída, pela racionalidade identitária, como um meio de conhecimento. Seu modo de apresentação expressivo, avesso à univocidade da comunicação não contraditória de conteúdos, dá-se a partir do que é aconceitual, sem a necessidade de restringir a totalidade às apreensões categoriais subjetivas. Para Adorno é, contudo, justamente nisso que se encontra a força da arte para expressar algum conteúdo de verdade, pois, ao não se adaptar às pretensões da racionalidade predominantemente instrumental, a arte – que, para Adorno é uma forma de conhecimento, um campo produtor de verdades, não meramente uma justificação da verdade conceitual – não reproduz a limitação do conceito, sendo uma forma racional alargada de apreender a realidade, o lugar tenente de uma possível reconciliação entre sujeito e objeto, homem e natureza, intelecto e matéria.

Apesar dessa importância da arte na filosofia expressiva de Adorno, não pretendemos aqui abordar diretamente isso, tão-somente a sua teoria estética, isto é, a relação de sua teoria filosófica, em especial na *Dialética Negativa*, com aquilo que é do âmbito do sensível e, portanto, estético. Para Adorno, uma filosofia que se pretende resistente ao processo identificatório da racionalidade precisa incorporar algo da arte em seu modo de proceder, precisa ter em vista uma apreensão conceitual da realidade que traga consigo também o aconceitual, para além da projeção de esquemas cognitivos identificatórios. Para tanto, Adorno propõe o resgate de uma dimensão do conhecimento que teria sido excluída como componente da racionalidade, mas que se manteria presente ainda na arte: a *mímesis*.

O conceito de mimesis, em Adorno, não se resume à mera imitação, pois diria respeito a um modo do homem se relacionar com o exterior a partir de uma aproximação orgânica e sensível do sujeito para com a objetividade, então não abstrata e forçada. Trata-se, portanto, de ressaltar um *impulso mimético* presente no humano, que não ignora a relação com natureza exterior naquilo que ela pode trazer de significado próprio, independente das projeções subjetivas, mas também, e especialmente, não ignora a dimensão da natureza interior ao humano, seu lado sensível, corporal, instintivo ou, ainda, objetivo, que faz parte do seu modo se relacionar com a natureza, com os outros e consigo mesmo. Isso significa, enfim, resgatar a dimensão qualitativa da experiência, uma forma de pensar por imagens, analogias e semelhanças que fora reprimida e destituída de força cognitiva em favor da eficácia da dimensão quantitativa.

Por certo, isso não remete a qualquer tipo de apelo a uma apreensão meramente intuicionista do real, algo que se apresenta como falso para um pensamento dialético, pois alude à verdade como sendo uma indiferenciação entre sujeito e objeto posta de partida. Por isso, o resgate da mimesis que Adorno propõe não pode ser confundido com qualquer tipo de irracionalismo, mas como uma dialética entre mimesis e racionalidade sendo elementos complementares, tanto crítica quanto constitutivamente, impedindo, assim, que o pensamento se cristalice em um dos polos, precisamente do modo que a expressão é capaz de abordar essa relação. A mimesis aparece justamente como aquele elemento não-idêntico ao pensamento racional (abstrato) que, contudo, dele faz parte de maneira intrínseca e que deve ser exprimido, trazido à tona, porque fora reprimido em favor da identidade posta como totalidade. Adorno, com isso, não está abrindo mão da racionalidade constituída na sociedade ocidental, antes rememorando sua dimensão mimética excluída. Isso se dá como uma forma de resistência na medida em que a mimesis é capaz de descentrar o pensamento de seu eixo identitário, de modo que ele é obrigado a reconhecer algo que aí não encontra lugar passivo, mas como uma tensão que leva o pensamento a se deparar com a sua falsa pretensão de universalidade.

Vale ressaltar ainda um elemento que não passa despercebido a qualquer um que se depare com os textos de Adorno: a linguagem. A obscuridade atribuída aos seus textos<sup>11</sup> advém da tarefa impingida pela coadunação da linguagem com o pensamento totalizante e identificatório, de modo que o reconhecimento da imbricação entre forma e conteúdo como constitutiva do pensamento – e pertencente, assim, a todos os níveis da experiência, tais como a própria percepção, a arte, a história, a filosofia etc. – exige que a forma de exposição não seja tomada como separada de seu conteúdo, não assuma uma neutralidade quanto àquilo que ela pretende dizer. Tal imbricação exige que a compreensão não viva de reservas, como que cristalizada em uma verdade encontrada, mas que se reitere a cada momento enquanto campo de forças: seu conteúdo de verdade não pode ser separado da execução, caso contrário a possibilidade de conhecer a realidade, que é essencialmente dinâmica, estará fechada. Isso não significa abandonar por completo os momentos de fixidez do pensamento, mas abandonar a concepção do pensar enquanto subordinado à estrutura do “ou/ou”: ou sua verdade está na fixidez universalizada, ou na total fluidez. A dialética é imprescindível, para Adorno, porque é

---

<sup>11</sup> Sobre isso, diz Habermas: “A forma intrincada da exposição não permite reconhecer à primeira vista a clara estrutura da argumentação” (HABERMAS, 2000, p.154).



capaz de manter a dinâmica do pensamento a partir do seu caráter contundente de ultrapassamento de uma tese e, ao mesmo tempo, de manter uma lógica consequente, determinada, que não abandone o pensamento ao delírio (ADORNO, 1996, p. 46).

A verdade entendida como resultado de uma forma de exposição neutra seria um preconceito advindo da homogeneidade da linguagem lógica e científica, cujo déficit crítico impediria que ela fosse mais do que reiteração da realidade tal como ela se apresenta. Na medida em que seria essa a linguagem imperante, “a tentativa de pôr a nu semelhante depravação tem de recusar lealdade às convenções linguísticas e conceituais em vigor, antes que suas consequências para a história universal frustrem completamente essa tentativa” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 12). Se a realidade é fragmentária e cheia de antagonismos, Adorno escolhe uma forma de exposição que faça frente às imposições ideológicas de uma linguagem neutra, valendo-se de textos em forma de fragmentos e ensaios, preocupando-se em ressaltar o conteúdo dos elementos particulares da experiência que são aí excluídos e violentados sob uma exposição em forma de sistemas totalizantes ou classificações lineares estanques. Assim, a tal “obscuridade” da expressão é também indício de sua verdade, pois aponta para um pensamento que resiste ao imediatamente dado, resiste à inescapabilidade do aqui e agora, do estado atual das coisas: “(...) não-ideológico é o pensamento que não se deixa reduzir a *operational terms*, procurando, contudo, puramente ajudar a conduzir a própria coisa àquela linguagem que, de outro modo, a linguagem dominante bloqueia” (ADORNO, 1994, p. 86).

Diante de uma linguagem engessada, o ensaio seria uma forma crítica, pois não procuraria dissolver o objeto em uma significação conceitual estável e geral, que ignoraria a mutabilidade própria à empiria, antes tomaria o objeto como medida de sua própria verdade, buscando encontrar as mediações histórico-sociais aí cristalizadas. Para Adorno, “o pensamento é profundo por se aprofundar em seu objeto, e não pela profundidade com que é capaz de reconduzi-lo a uma outra coisa” (ADORNO, 2003, p. 27). Assim, não há a preocupação de esgotar o significado do objeto analisado, mas de mostrar seus diversos aspectos, inclusive aqueles que resistem a uma adequação à ordem dos conceitos e que, justamente por seu caráter arredo à posituação pelo pensamento, só podem aparecer de forma negativa, como um não-idêntico ao conceito. Tal não-idêntico surge, então, aludido na exposição, pois impossível de ser positivado, mas permanece sempre presente como um corretor das pretensões totalitárias subjetivas. Ao manter-se ligado ao objeto que quer expor, o pensamento não vagueia sem rumo,

mas adere ao conteúdo que quer expressar, ainda que tal conteúdo não seja possível de ser dito univocamente pelo pensamento. Daí a necessidade de “dizer o que não pode ser dito” (ADORNO, 2009, p. 16), de ultrapassar as restrições lógico-categoriais do próprio pensamento sob a tentativa exaustiva da reflexão que intenta a *expressão do não-idêntico*.

Assim, podemos dizer que o conceito de expressão traz consigo um impulso ético, pois conduz o pensamento para além de suas limitações autoimpostas fundadoras da exclusão. Tal impulso ético advém da experiência do sofrimento incutido e mascarado pela identidade, isto é, do reconhecimento desse outro histórico-socialmente proscrito que, na filosofia, precisa se dar na recuperação da dimensão sensível do pensamento, através da expressão do sofrimento autoincutido pelo sujeito sob uma racionalidade pragmática e fundadora de uma realidade social opressiva. A totalidade ainda se faz presente na filosofia de Adorno, mas como uma totalidade não excludente da diferença, de modo que o todo não permaneça imóvel e idêntico a si mesmo<sup>12</sup>. A totalidade descentralizada que Adorno propõe designa, portanto, uma rede experiencial em que nenhum componente pode ser compreendido sem relação ao todo da experiência, mas esse todo não possui uma primazia ou anterioridade com relação ao particular.

Diante disso tudo, a proposta aqui é encarar a aporia em que Adorno se mantém como um chamado crítico à expressão, ressaltando seu potencial ético, sua força crítica contra uma ordenação social excludente, causadora e encobridora do sofrimento. O conceito de expressão, em Adorno, aponta para os elementos aí excluídos, que são a causa da perpetuação do sofrimento como algo imediatamente posto e que, na verdade, é historicamente constituído por relações reificadas do homem com a natureza, com o outro e consigo mesmo. A expressão mantém-se fiel ao desejo da filosofia de conciliar a razão com a liberdade sem, no entanto, contentar-se com qualquer tipo de liberdade pragmática, mas tendo em vista a liberdade total, inclusive do pensamento contra suas próprias limitações. O modo de exposição da teoria, quando não sucumbe à razão unilateral, torna-se uma forma de práxis, sob o entrelaçamento entre estética e ética, pois o modo estético de expressar a verdade possui um compromisso com um estado de

---

<sup>12</sup> É contra essa última concepção que Adorno dirá criticamente que “tudo progride no todo, exceto, até hoje, o próprio todo. (...) esse todo permanece imóvel no seu movimento porque nada conhece além de si (...)” (ADORNO, 1995a, p. 45).

não sofrimento. Sem esse compromisso, a totalidade almejada será sempre encobridora do sofrimento, tal como Adorno já expusera em seu texto de 1931:

Nenhuma razão legitimadora poderia se encontrar novamente em uma realidade, cuja ordem e conformação sufoca qualquer pretensão da razão; apenas polemicamente uma realidade se apresenta como total a quem procura conhecê-la, e apenas em vestígios e ruínas mantém a esperança de que um dia venha a se tornar uma realidade correta e justa. A filosofia, que hoje se apresenta como tal, não serve para nada, a não ser para ocultar a realidade e perpetuar sua situação atual (ADORNO, 1999, p. 01).

Desde esse texto, a crítica a uma apreensão totalizante do concreto, entendido como identificado às formas abstratas do pensamento, parece conduzir Adorno à teorização daquilo que chamamos aqui de *racionalidade expressiva*. Nosso percurso compreenderá a exposição do diagnóstico da *Dialética do esclarecimento* na medida em que entendemos que é aí que Adorno compõe de maneira mais contundente a crítica a uma sociedade de tendências totalitárias enquanto ligada a uma configuração historicamente constituída de racionalidade e de sujeito, ambos advindos de uma prevalência de ideias restritas de identidade, dominação e totalidade. Esse primeiro momento possui um caráter mais panorâmico de reconstrução dos argumentos que levariam Adorno e Horkheimer a denunciar o movimento de totalização da lógica da identidade, que configuraria uma razão instrumental, um sujeito sem vida (sem corpo) e uma sociedade excludente da diferença, seja em uma sociedade administrada, seja em regimes totalitários. Procurou-se com isso mostrar a necessidade de uma racionalidade expressiva, que poderíamos resumir na *necessidade de dizer o que não se deixa dizer*, imprescindível na medida em que, diante dos processos totalizantes de definição da vida, alcançando inclusive a linguagem, uma denúncia meramente argumentativo-racional estaria enfraquecida pela instrumentalização do pensamento. Como parte da análise, espera-se ainda ressaltar os momentos que acreditamos contribuir para compreender a obra escrita com Horkheimer, a partir do recurso dialético à mimesis, como mais do que uma crítica totalizante da razão que anularia a própria crítica ao recair na ideia de totalidade fechada. Já o segundo capítulo possui um caráter mais analítico, cuja intenção é desdobrar e aprofundar os pressupostos e as consequências de uma racionalidade expressiva, especialmente na *Dialética negativa*, a partir da qual se instituiria um momento teórico-prático de denúncia e resistência – entendidas como forma de ação – aos processos coercitivos de identificação e totalização da vida. Isso se

traduz, segundo a análise empreendida, em mostrar como é possível e o que significa dizer o que não se deixa dizer.

## **2 DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO, OU PORQUE É PRECISO DIZER O QUE NÃO SE DEIXA DIZER**

### **2.1 ESCLARECENDO O ESCLARECIMENTO**

Em uma carta a Benjamin, em 1938, Adorno diz que pretende escrever com Horkheimer “um longo ensaio sobre a nova configuração da dialética, a inacabada” (ADORNO, 2012, p. 367). Tal ensaio se concretizou, seis anos depois, na *Dialética do esclarecimento* [*Dialektik der Aufklärung*]. Mas o que a *Aufklärung* – o Iluminismo – tem a ver com uma dialética inacabada? Para Adorno e Horkheimer, a promessa advinda desse período – uma racionalização da vida que a tornaria justa e daria autonomia e liberdade ao homem – não teria se concretizado, de modo que caberia encontrar o motivo dessa não realização, portanto, os motivos do processo dialético de sua constituição efetiva estar inacabado. Os valores erigidos no estado superdesenvolvido da racionalidade ocidental não coincidem, segundo eles, apesar de todo o enaltecimento do progresso, com a realidade criada a partir dessa razão. Ao se referir a uma dialética inacabada, portanto, Adorno se opõe à ideia de um mundo cuja senda estaria bem definida a partir dos valores iluministas; opõe-se, portanto, à concepção positivista de que a semente da emancipação já tivera sido plantada e nos resta apenas acreditar que aquilo que ainda não foi realizado depende apenas de uma questão de tempo. Tal engodo teria levado a construtos teleológicos da história (referentes, digamos, a uma dialética acabada), passando por certas concepções (ou, no mínimo, interpretações) de Hegel e Marx e chegando até o positivismo. Concepções que, antes de fazer desenvolver aqueles valores, incutiram uma cegueira crítica quanto ao fracasso de sua realização.

Note-se, no entanto, que os motivos desse fracasso não serão buscados, pelos autores, em qualquer tipo de deturpação ou resistência com relação ao projeto iluminista, que ou desviariam seus ideais ou impediriam que eles se realizassem. Antes eles apontam para a íntima relação do próprio projeto racional da modernidade com uma situação social irracional, pois seus princípios se mantinham atados a elementos mitológicos pretensamente superados. Assim, para rastrear a origem desse descompasso entre razão e realidade, os autores estendem sua análise a uma época muito anterior ao Iluminismo, mais precisamente no pensamento mítico grego, de modo a mostrar que elementos fundamentais deste se mantinham vigentes, ao contrário do que pregava a

racionalidade esclarecida, no progresso do pensamento. A análise gira em torno, portanto, da relação dialética entre *logos* e *mythos*, *racionalidade e irracionalidade* ou, ainda, entre *progresso e regressão*, ressaltando a íntima relação entre esses supostos opostos no decorrer da história.

Como se trata de uma análise de amplo espectro da racionalidade, a palavra *Aufklärung* não se refere apenas ao movimento histórico-filosófico do Iluminismo, mas a um modo de apreensão racional da realidade que se propõe como superador das imposições de uma natureza desconhecida, incontrolada, imposições estas que impediriam a autonomia e liberdade do homem. Daí a escolha de Guido de Almeida<sup>13</sup> por traduzir a palavra *Aufklärung* por “esclarecimento”, pois o termo diz respeito ao processo racional que torna claro (esclarece) aquilo que é obscuro, algo que não se resume, segundo a interpretação de Adorno e Horkheimer, ao período do Iluminismo.

A ampliação do escopo do que seria o esclarecimento começa a se delinear logo na primeira frase do primeiro ensaio do livro: “no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 17). Os autores se referem aqui ao amplo processo de *desencantamento do mundo* [*Entzauberung der Welt*], descrito por Max Weber<sup>14</sup>, através do qual os homens procurariam, ao longo da história, libertar-se do medo de uma natureza desconhecida, dotada de poderes ocultos e avessos à dominação do homem, tal como encontrada nos mitos e na magia. Sobre isso, vale seguir o texto do próprio Weber:

A crescente intelectualização e racionalização *não* indicam, portanto, um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos. Significa mais alguma coisa, ou seja, o conhecimento ou crença em que, se quiséssemos, *poderíamos* ter esse conhecimento a qualquer momento. Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que eu significa a intelectualização (WEBER, 1982, p. 165).

Tal intelectualização está ligada à dominação da realidade de forma teórica, livre de superstições, cujo pensamento científico moderno seria o maior exemplo, engendrando uma racionalização do mundo da qual o desencantamento é inseparável:

<sup>13</sup> Ver “Nota preliminar do tradutor” in: Adorno e Horkheimer, 2006, p. 07.

<sup>14</sup> WEBER, M. Ciência como vocação. In: Ensaio de sociologia. Ed. LTC, 1982

“O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo ‘desencantamento do mundo’” (WEBER, 1982, p. 182). Em suma, racionalizar e intelectualizar o mundo faz parte do mesmo processo de desencantamento, pois significa livrar os homens do medo fundador de crenças mítico-mágicas e fazê-los alcançar uma ideia racional da realidade através de uma natureza desencantada: a saída da mitologia para a racionalidade.

Na abordagem de Adorno e Horkheimer, o esclarecimento é tomado como esse processo de desencantamento que, assim com em Weber, possui seu auge na modernidade – representada pelos autores frankfurtianos pelo Iluminismo –, mas que está em curso desde a concepção de verdade como algo justificado pelo pensamento de algum modo racionalizado<sup>15</sup>. Assim, na *Dialética do esclarecimento*, o termo aparece sob, pelo menos, quatro conotações: 1) como referência ao “século das luzes”, à tradição iluminista; 2) como uma conotação etnológica da formação da consciência, substitutiva dos mitos; 3) como o ato de ordenação do mundo a partir da racionalização da natureza, o que inclui a mitologia e a magia; 4) e ainda como o sentido autêntico adotado por Adorno e Horkheimer, no qual reluz ainda a expectativa da realização da dialética inacabada sob um esclarecimento emancipatório e não dominador<sup>16</sup>. Este último depende, no entanto, da superação do elemento regressivo do esclarecimento, sua face mítica oculta, que precisa ser trazida à luz para que o esclarecimento possa, de fato, realizar-se: é preciso ter em conta a sua dialética inacabada, cuja não realização seria fruto de uma síntese apenas abstrata, isto é, uma superação apenas aparente, e não real, dos mitos. Sem atentar para esse elemento regressivo, a tarefa que o esclarecimento impõe a si próprio<sup>17</sup>, de tirar a humanidade da servilidade e terror que os mitos impunham, acaba reeditando seus aspectos nefastos ao submergir o homem em uma servidão análoga. Para Adorno e Horkheimer, a concepção mítica do mundo não é completamente negada pelo esclarecimento, pois não só este mantém traços fundamentais daquele, como o mito já operava como uma forma incipiente de

---

<sup>15</sup> Nas palavras de Weber: “(...) progresso científico é um fragmento, o mais importante indubitavelmente, do processo de intelectualização a que estamos submetidos desde milênios (...)” (WEBER, 1993, p. 30).

<sup>16</sup> Adorno se refere a essas concepções sem especificá-las, de modo que o sentido da palavra *Aufklärung* aparece no texto de maneira um tanto flutuante: ora sob o aspecto de coadunação com os mitos, ora como sua superação real.

<sup>17</sup> A “personificação” do esclarecimento – isto é, de um processo histórico que toma posição a partir de uma “visão própria”, que o permite “rejeitar ou aceitar algo” – se justifica pela incorporação e reprodução, por parte de elementos objetivos, das características criticadas por Adorno e Horkheimer. Assim, a voz do esclarecimento pode ser ouvida, por exemplo, no discurso científico, filosófico, capitalista etc.



esclarecimento. Isso está resumido nas duas teses principais do livro: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 15).

O teor dialético da crítica é evidente: coisas aparentemente contrárias estão, sob aspectos cruciais, intimamente ligadas, de modo que, ao se efetivar na negação de seu oposto, o esclarecimento não só nega, mas também, e ao mesmo tempo, conserva algo do negado em sua configuração posterior. Quando o mito é tomado como totalmente superado, a racionalidade torna-se cega quanto a esse elemento mítico conservado no seu interior, reproduzindo-o de maneira irrefletida. Desse modo, o esclarecimento, ao invés de iluminar, obscurece o mundo que pretende desencantar, pois toma a realidade como imediatamente racional sem atentar para o conjunto de mediações constitutivo do sujeito e do objeto (do homem e da realidade), bem como da própria racionalidade. Para Adorno e Horkheimer, ao se constituir no isolamento dessas esferas da experiência, o esclarecimento reproduz seus significados de maneira mítica, isto é, como algo dado, e não como algo constituído histórico-socialmente, fazendo com que a realidade se apresente como algo intransponível.

Ora, não é por acaso que é justamente esse conjunto de mediações que interessa a Adorno, de modo que, para a compreensão do fracasso da efetivação de uma realidade racional, suas obras procuram sempre ressaltar a inter-relação entre crítica da razão, crítica do sujeito e crítica social, de modo que essas coisas não aparecem como esferas que possam ser analisadas totalmente em separado. É isso o que encontramos na *Dialética do esclarecimento*. O que interessa aos autores é medir, a partir do concreto, os limites da razão, fazê-la confrontar suas ideias racionais com a irracionalidade a que elas correspondem na efetividade, de modo a mostrar a profunda relação da razão com a irracionalidade instituída socialmente, isto é, com a barbárie. Eis o elemento regressivo inerente ao processo de esclarecimento, sobre o qual é imprescindível a reflexão: em seu progredir, a racionalidade não avança na compreensão do mundo, pois não reflete sobre seu elemento regressivo, antes paralisa a si mesma diante da realidade pretensamente racional que é tomada como imediatamente dada.

Diante disso, poderíamos nos perguntar: se a razão está intimamente ligada à irracionalidade, como resistir a isso racionalmente? Como constituir uma ideia racional que não se efetive na barbárie? A resposta dos autores gira em torno de uma crítica imanente da razão, que a faça implodir em seus pressupostos racionais a partir de uma autorreflexão dialética, a qual não se constitui na reflexão meramente autorreferente da

razão, mas na reflexão de seus processos constitutivos mediados pelo seu exterior. Com isso os autores esperam não só mostrar a correlação dialética entre sujeito e objeto, mas especialmente mostrar como o padrão racional do ocidente se constituiu sobre a repressão dos elementos exteriores que lhe são constituintes, os quais precisam ser relembrados para que a razão alcance um estado verdadeiramente racional.

Segundo os autores, o estado de liberdade que deveria surgir desse esclarecimento acabou não se realizando porque, ainda que sem ele, de fato, não possa haver liberdade – a *petitio principii* dos autores (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 13) –, o seu desenvolvimento irrefletido destruiria a si mesmo em suas possibilidades emancipatórias. É por isso que “se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 13)<sup>18</sup>. Trata-se de cobrar a realização efetiva do processo de esclarecimento, que “não é a de uma emancipação por vir, mas a de uma emancipação que não se deu e continua a não se dar” (NOBRE, 1998, p. 157). Isso também significa que a crítica à razão não é uma crítica que inviabiliza a razão de operar, mas uma crítica à racionalidade limitada a seu aspecto de dominação, cujo objetivo seria a identidade forçada entre pensamento e mundo, sujeito e objeto, tendo em vista a constituição de uma totalidade fechada. Na *Dialética do esclarecimento* encontramos uma crítica a esse modelo predominante de razão, que só se configura em uma crítica totalizante da razão na medida em que foi esse modelo racional dominador, identificador e totalizante que prevaleceu historicamente. Caso fosse não uma crítica à razão totalizante, mas uma crítica totalizante da razão, que deslegitimasse todo ato racional, não faria a menor diferença o fato de o esclarecimento acolher, ou não, a reflexão sobre seu elemento regressivo.

Apesar de não encontrarmos, na *Dialética do esclarecimento*, o desenvolvimento daquilo que seria uma racionalidade qualitativamente alterada (expressiva), já encontramos aí alguns apontamentos quanto a uma racionalidade mais ampla, que não se restrinja a um instrumento. É isso que procuraremos mostrar neste capítulo. No entanto, o desenvolvimento dessa racionalidade alargada será tema maior da *Dialética negativa*, que abordaremos posteriormente. É preciso, antes, remontar a sustentação das duas teses principais para compreender quais os elementos que foram

---

<sup>18</sup> Lê-se ainda sobre isso, na *Dialética negativa*: “Se o domínio sobre a natureza foi condição e estágio da desmitologização, seria preciso agora que essa desmitologização se estendesse a essa dominação, se é que ela não quer se tornar vítima do mito” (ADORNO, 2009, p. 155). Isso mostra que ainda na *Dialética Negativa* o tema era importante a Adorno.

deixados para trás e que precisam ser rememorados pelo esclarecimento de modo a que ele possa se realizar. Em outras palavras, é preciso entender quais as consequências de um esclarecimento irrefletido e o que significa fazer tal reflexão.

## 2. 2 CRÍTICA DA RAZÃO

### 2. 2. 1 Mito também é esclarecimento

Para Adorno e Horkheimer, um dos elementos inerentes ao esclarecimento é a dominação da natureza, daquilo que parece incompreensível e indominável e, por isso, causa medo e restringe a liberdade e autonomia do homem – daí a necessidade de desencantar o mundo. Segundo os autores, apesar de isso estar formalizado somente com a ciência moderna, tal como Bacon a pensara<sup>19</sup>, essa confluência entre conhecer e dominar teria suas raízes num motivo antropológico, em uma atitude primordial do humano: o ímpeto de *autoconservação* do homem diante das forças ameaçadoras da natureza. No intuito de se autoconservarem, os homens tenderiam a ordenar o mundo, racionalizá-lo, de modo a que os eventos naturais aparecessem como algo sobre o qual poderiam exercer certo domínio através de uma previsibilidade, de um controle e ordenação, escapando, assim, da ação da natureza sobre eles. Dessa forma, para os autores, a única alternativa possível à racionalidade apareceria como a inversão da submissão *à* natureza em submissão *da* natureza (c.f. 2006, p. 38), de modo a garantir a autoconservação. Vale notar que essa atitude não diz respeito apenas à autoconservação individual, mas também da estrutura cognitiva que garante a ordenação racional<sup>20</sup>. Segundo os autores, ao adotar a alternativa como inescapável, a busca por emancipação das forças naturais só pode caminhar para a hipostasiação da separação entre homem e natureza, de modo que aquele, destacado desta, não esteja mais submetido a seus

---

<sup>19</sup> “(...) a superioridade do homem está no saber, disso não há dúvida. (...) Hoje, apenas presumimos dominar a natureza, mas, de facto, estamos submetidos à sua necessidade; se contudo nos deixássemos guiar por ela na invenção, nós a comandaríamos na prática” (cit. in: ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 17).

<sup>20</sup> O caráter aporético da filosofia de Adorno deriva da não adesão a essa única alternativa, o que parece, na Dialética do esclarecimento, manter o pensamento sem alternativas – o que não é de toda verdade, como veremos –, mas que retorna na Dialética negativa como o verdadeiro ato de liberdade do pensamento, que não se curva ao imperativo da dominação, mantendo homem e natureza, espírito e matéria, sujeito e objeto sob uma relação particular de reconciliação: são pares insolúveis um no outro que, ao mesmo tempo, possuem uma relação inalienável.

poderes. Ora, diante disso, poderíamos perguntar: se o homem quer se separar da natureza, haveria um momento de indistinção entre eles?

Ainda que Adorno e Horkheimer tomem este momento de não destacamento como pertencente a tempos imemoriais, cujo acesso é impossível pois sempre se faz isso através da mediação da cultura<sup>21</sup>, eles procuram rastrear, apoiados em Hubert e Mauss<sup>22</sup>, os elementos que permaneceram, mesmo que transmutados, como indício dessa indistinção entre homem e natureza. Tal indício eles encontram “(...) sob a obscura indivisão do nome de ‘mana’” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 25). O mana seria, segundo Hubert e Mauss, a participação imanente do homem na natureza, sendo esta dotada de uma força própria, autônoma, de modo que ela é, ao mesmo tempo, natural e sobrenatural, pois às coisas é acrescentada uma eficácia própria. Isso tornaria o mana algo nem mesmo experienciável<sup>23</sup>, pois “transcende o âmbito da experiência (...). O que o primitivo aí sente como algo de sobrenatural não é nenhuma substância espiritual oposta à substância material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual” (idem). O mana seria, portanto, um conjunto unitário de sentido, que não é apenas “(...) uma força, um ser, é ainda uma ação, uma qualidade e um estado. (...) Ele realiza aquela confusão do agente, do rito e das coisas” (MAUSS, 2002, p. 142-143). Assim, a natureza seria, sob o mana, algo que se conhece ao mesmo tempo que permanece misterioso. Ora, é justamente disso que o esclarecimento quer escapar, pois o misterioso na natureza torna o homem submetido a seus poderes ocultos. Por isso, para os autores, esse modelo de concepção do mundo sob o domínio do mana seria um pré-animismo, anterior à exteriorização e à distinção da natureza com relação ao homem.

Vale notar que essa caracterização do mana serve menos para defini-lo do que como argumentação para a tese de que o mito já seria esclarecimento. Se este é definido como a busca pela autonomia do homem através da racionalização da natureza, no mito – e mesmo no pensamento mágico organizado – esse processo já estaria em curso, uma

---

<sup>21</sup> Tal destacamento é, no limite, incontornável, pois coincide com o próprio ato de pensar, que já pressupõe alguma distinção entre sujeito e objeto: o sujeito que pensa o objeto, e objeto que é pensado pelo sujeito. Isso porque, “quando a linguagem penetra na história, seus mestres já são sacerdotes e feiticeiros. (...) O que precedeu a isso está envolto em sombras” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 29). É por isso que a abordagem dessa relação, para Adorno, só pode ser dialética, de modo a não se caia no engodo de algum imediatismo reducionista, mas se ressalte a mediação que um realiza no interior do outro.

<sup>22</sup> HUBERT, H. e MAUSS, M. Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

<sup>23</sup> “Este acréscimo é o invisível, o maravilhoso, o espiritual e, em suma, o espírito, no qual toda a eficácia reside e toda vida. Ele não pode ser objeto de experiência, pois na verdade ele absorve a experiência” (MAUSS, 2002, p. 145).

vez que, assim como o esclarecimento, ao se contrapor à ideia primordial de mana, “o mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar” (ibidem, p. 20). O controle da natureza aí também se faz premente, ainda que não por meio de um controle teórico de coerência e concatenação lógicas, como virá a ocorrer com a ciência e a filosofia, mas através de um ritual que deve *influenciar* a natureza. É por isso que “os mitos, como os encontraram os poetas trágicos, já se encontram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objetivo a se alcançar” (ibidem, p. 20). Além disso, a diferenciação entre a natureza organizada e o pensamento que a organiza, isto é, o processo de abstração próprio da ciência e da filosofia, que separa sujeito e objeto, já estaria, mesmo que de forma insipiente, em curso nos mitos.

O lugar dos espíritos e demónios locais foi tomado pelo céu e sua hierarquia; o lugar das práticas de conjuração do feiticeiro e da tribo, pelo sacrifício bem dosado e pelo trabalho servil mediado pelo comando. As deidades olímpicas não se identificam mais diretamente aos elementos, mas passam a significá-los. Em Homero, Zeus preside o céu diurno, Apolo guia o sol, Hélios e Éo já tendem para o alegórico. Os deuses separam-se dos elementos materiais como sua suprema manifestação (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 20).

Assim, os elementos próprios ao pensamento esclarecido – o domínio da natureza, sua ordenação racionalizada e a abstração – já estariam em funcionamento embrionário nos mitos, de modo que a substituição do mito e da magia por um pensamento científico e conceitual se dá não por serem completos opostos, mas por aqueles serem menos eficazes na dominação da natureza<sup>24</sup>. De fato, se o objetivo do esclarecimento é a fuga das imposições da natureza, o pensamento mítico e mágico não seria suficiente para tal, pois, no seu modo de proceder, resta ainda uma reminiscência da supremacia da natureza, daquele algo indominável representado pelo mana.

## 2. 2. 2 Mito e esclarecimento não são o mesmo

Segundo Adorno e Horkheimer, nos mitos, o todo é representado pelo cosmos unificado pelos deuses e, portanto, era algo que escapava ao completo controle humano. Os processos cíclicos da natureza ainda competiam às determinações exteriores ao controle do humano, aos deuses, mas não só isso: a própria vida do homem estava nas

<sup>24</sup> “(...) os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 20).

mãos das divindades enquanto destino do qual ele não poderia escapar. Trata-se de engolfar as relações do homem com a natureza sob o princípio de “necessidade fatal”, uma eterna repetição do que já está dado, uma predeterminação que foge ao controle, tal como sob a dominação do mana. É por isso que

o mundo totalmente dominado pelo mana, bem como o mundo do mito indiano e grego, são, ao mesmo tempo, sem saída e eternamente iguais. Todo nascimento se paga com a morte, toda ventura com a desventura. Homens e deuses podem tentar, no prazo que lhes cabe, distribuir a sorte de cada um segundo critérios diferentes do curso cego do destino; ao fim e ao cabo, a realidade triunfa sobre eles (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p.26).

Isso porque, na concepção mítico-mágica, o domínio da natureza se daria por uma *aproximação mimética* com relação aos seus poderes. Isso quer dizer que a identidade entre o pensamento e aquilo que é pensado é buscada na simpatia e na participação do homem em um poder reconhecidamente exterior a ele: a natureza repleta de sentido. Portanto, o conhecimento da natureza mantém aquela ambiguidade do mana, pois conhece algo que se mantém, em alguma medida, desconhecido e incontrolável. É nesse sentido que a linguagem mítico-mágica nomeia o desconhecido de maneira simbólica, não como um signo neutro, meramente formal, que engolfaria o conteúdo de maneira unívoca, pois, no mito, a coisa de que a linguagem fala não é idêntica à linguagem, ela ultrapassa o que a linguagem pode dizer imediatamente<sup>25</sup>. Assim, não se elimina o desconhecido, antes este é fixado no nome que demarca sua transcendência. Isso assinala um modo de agir peculiar à magia (ferramenta principal também do mito): ela opera mimeticamente com o particular e com a multiplicidade, sob aquilo que os autores denominam como uma *substitutividade específica* (p. 22). A natureza é múltipla porque é povoada por espíritos diversos e a influência sobre eles se dá por uma vinculação singular: “não era um e o mesmo espírito que se dedicava à magia; ele mudava igual às máscaras do culto, que deviam se assemelhar aos múltiplos espíritos” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 21).

Ora, é a essa proximidade mimética que o esclarecimento precisa dar fim, e ele o faz através da extrema abstração própria da ciência e da lógica. “Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo

---

<sup>25</sup> “Quando uma árvore é considerada não mais simplesmente como árvore, mas como testemunho de uma outra coisa, como sede do mana, a linguagem exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 22).

em relação ao objeto” (idem, p. 22). Nesse completo distanciamento entre sujeito e objeto, a ciência é capaz de explicar a realidade através de um sistema abstrato e universal – do qual, aliás, os sistemas filosóficos seriam tributários – de modo que não seja mais necessário procurar, a cada vez, nas coisas particulares aquilo que corresponde à verdade sobre elas, mas apenas estipular universais abstratos aos quais as coisas devem se enquadrar. É por isso que, ao invés de trabalhar com uma substitutividade específica, o pensamento científico, paradigma do conhecimento verdadeiro na modernidade, vale-se de uma *fungibilidade universal* (p. 22). As coisas tornam-se fungíveis, pois não possuem mais particularidades que as tornam diferentes, antes são exemplares de um universal que as abarca<sup>26</sup>. Com isso, aquilo que deveria ser o conhecimento sofre uma deturpação quanto ao seu fim já que não se trata de alcançar o que o objeto é em si – tendo em vista que o ato de conhecer se restringe ao meio –, mas apenas aplicar o método de maneira eficaz, sem preocupação com uma busca pela verdade.

Isso se reflete também na linguagem, pois, sob o ponto de vista lógico e abstrato, ela se torna mero sistema de signos neutros, cujo significado não está mais ligado à coisa, mas é somente autorreferente, pois os universais lógicos seguem as regras de uma univocidade pautada pelo princípio de não-contradição, que deve se aplicar a todos os exemplares. A linguagem, assim, perde seu caráter mimético, que procurava manifestar aquilo que é visado enquanto um outro, enquanto algo não totalmente subsumível à linguagem e que, por isso, aparece como contradição. No progredir do esclarecimento, o que se estabelece é uma separação da linguagem-signo, cuja verdade está na exclusão da mimesis (a linguagem científica) e a linguagem-simbólica, cuja inverdade está na manutenção de características miméticas (a linguagem das artes), esta última que só pode ser tolerada enquanto não se estabeleça como forma de conhecimento. É nesse sentido que

Com a nítida separação da ciência e da poesia, a divisão de trabalho já efetuada com sua ajuda estende-se à linguagem. É enquanto signo que a palavra chega à ciência. Enquanto som, enquanto imagem, enquanto palavra propriamente dita, ela se vê dividida entre as diferentes artes (...). Enquanto signo, a linguagem deve resignar-se ao cálculo; para conhecer a natureza, deve renunciar à pretensão de ser semelhante a ela. Enquanto imagem, deve resignar-se à cópia; para ser totalmente natureza, deve renunciar à pretensão de conhecê-la (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 27).

---

<sup>26</sup> Pensamos, por exemplo, no átomo que define toda a matéria, de modo que as coisas não são mais do que exemplares indistintos do universal pré-definido.



O progresso do esclarecimento que recalca a mimesis faz, assim, com que ela retorne como simples imitação, cuja correlação entre sujeito e objeto é, diferentemente da mimesis mágica proscrita, a da imediata identidade. É possível, então, ao eliminar a ambiguidade mágica, dar conta da totalidade do real, mas somente na medida em que o todo é destituído de suas relações particulares e sensíveis, limitando a experiência à quantificação, ao método e à técnica eficazes para engolfar toda a realidade. “As múltiplas afinidades entre os entes são recalçadas pela única relação entre o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre o significado racional e o portador ocasional do significado” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 22).

Dessa forma, o esclarecimento mantém uma diferença com relação ao mito: ele finalmente realiza aquele desencantamento do mundo, mas apenas na completa separação entre sujeito e objeto que permite a identidade da realidade ao sistema categorial subjetivo do pensamento – o que não passa, no fundo, de uma identidade do pensamento consigo mesmo. A autoconservação parece garantida quando o todo é idêntico ao pensamento, pois não há mais um “fora”, um desconhecido indominável. No entanto, essa identidade entre consciência e mundo, em seu engodo subjetivo, faria o esclarecimento se introverter em mitologia.

### **2. 2. 3 O esclarecimento também é mito**

Uma acusação comum do pensamento esclarecido ao mito é a de que a este falta objetividade, pois suas explicações sobre o real não passam de “(...) antropomorfismo, a projeção do subjetivo na natureza” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 19). Além disso, o mito explicaria a realidade por meio do cíclico, da eterna repetição de algo dado, irreversível e sobre o qual não se tem controle (aquela “necessidade fatal” da qual falamos há pouco). Ora, com a análise que fizemos das diferenças entre mito e esclarecimento já podemos perceber que o pensamento esclarecido não escapa desses elementos míticos, pois sua unidade e universalidade só podem se concretizar a partir do sujeito, isto é, ao se ignorar a objetividade em seu caráter multifário e suas relações particulares. Confunde-se, assim, objetividade com clareza e exatidão, no fundo com a não-contradição da lógica formal, de modo que a verdade sobre o real estaria limitada às possibilidades categoriais subjetivas de sistematização da realidade. Nesse sentido, ao substituir a relação mimética por uma

relação abstrata – de separação total entre sujeito e objeto – o pensamento esclarecido oporia à subjetividade mítica um subjetivismo ainda mais radical, pois, livre da ambiguidade mítico-mágica, aquela falsa projeção subjetiva sobre a realidade se realizaria ainda mais perfeitamente: o mundo objetivo acaba identificado ao pensamento, pois o pensamento que quer objetivar o faz sob o arbítrio da sua finalidade subjetiva. Em outras palavras, a proximidade efetiva, própria da magia, entre o sujeito e o objeto na ação, quando tomada como total inverdade, é substituída pela distância progressiva com relação ao objeto que é, paradoxalmente, tomada como a própria objetividade. É por isso que a magia surgirá como elemento crítico ao esclarecimento, não como se ela fosse a verdade, mas por não permitir que o conhecimento sobre o mundo se restrinja à subjetividade<sup>27</sup>.

Para Adorno e Horkheimer, o esclarecimento esteve sempre presente, dos mitos à ciência, e sempre pretendeu dar conta da totalidade do real – e por isso “o esclarecimento é totalitário” (p. 19) –, mas essa pretensão só se torna possível com o desenvolvimento dessas formas extremamente abstratas de pensamento. É o conjunto de princípios e leis, científicas ou filosóficas, subjetivamente construídas, que deve definir a totalidade. Certamente, ao levarmos a crítica dos autores a sério, temos que assumir que tal racionalidade não pode ser tomada como meio de obtenção da verdade, pois a partir dela só se é capaz de abarcar a realidade quando, na verdade, nada realmente é conhecido: quanto maior seu poder de dominação, mais a razão se aliena com relação àquilo que é dominado. Se o impulso de autoconservação força o esclarecimento à expansão de seu campo de dominação – daí o seu afã pela totalidade –, ele não liberta os homens das angústias míticas, pois os aprisiona mais rigidamente ao medo na medida em que todo o diverso se tornaria muito mais ameaçador: “Do medo o homem presume estar livre quando não há mais nada de desconhecido. (...) Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do ‘fora’ é a verdadeira fonte de angústia (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 26).

O progredir da racionalidade, assim, impõe à própria razão uma barreira diante da realidade, ela torna o conhecimento efetivo da realidade um tabu<sup>28</sup>, de modo que a racionalidade só triunfa sobre a natureza ao se converter no deus ameaçador mítico em

---

<sup>27</sup> “A magia é a pura e simples inverdade, mas nela a dominação ainda não é negada, ao se colocar, transformada na pura verdade, como a base do mundo que a ela sucumbiu” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 21).

<sup>28</sup> “Juntamente com a magia mimética, ele tornou tabu o conhecimento que atinge efetivamente o objeto” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 25).

relação a si mesma: para não reconhecer nenhum poder exterior, ela se declara “à imagem e semelhança do poder invisível” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 22). É nesse sentido que o esclarecimento que recai na mitologia não é uma volta aos mitos *tout court*, pois o que interdita o pensamento não é o reconhecimento de um poder exterior, mas uma interdição que o pensamento faz a si próprio com vistas à autoconservação do todo dominado. Para Adorno e Horkheimer, sem a negatividade daquilo que se opõe ao pensamento, isto é, sem o reconhecimento do mundo exterior, o esclarecimento mantém-se um círculo mágico do qual não se pode escapar – aquela “necessidade fatal” que delimita a experiência possível e exclui tudo mais como falso, como profanação daquilo que, de maneira restritiva e subjetiva, é imposto como real.

Ora, se é uma estrutura pré-formada que dá as condições da realidade, esta não pode aparecer de maneira diversa ao que está dado como real, cujo preço é “a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado” (idem, p. 34). Não se pode, através dessa configuração da razão ultrapassar a existência factual, pois o sentido da verdade é igualado à mera existência, nada se pode querer para além da imediatidade do que está posto como eternamente intangível. A razão, assim, perde sua capacidade crítica, pois não há sequer necessidade de reflexão quando tudo que ela tem que fazer é reiterar o que está dado sob o círculo mágico da identidade na eterna repetição do acontecimento como medida de si mesmo. Essa configuração da racionalidade é o que Adorno e Horkheimer chamam de *razão instrumental*.

#### 2. 2. 4 Razão instrumental

O padrão geral da racionalização que o esclarecimento promove envolve a subsunção dos particulares aos universais e a ascensão dos universais estritos a universais mais amplos e menos condicionados. Assim, a pretensão de totalidade da racionalidade se mostra como a mais extrema particularização da experiência, pois, nesse processo, apenas *uma parte* da razão – o domínio da natureza sob o raciocínio instrumental – é tomada como *o todo* da razão. Nem mesmo a dimensão do humano escapa a essa pré-determinação, pois, em seu caráter totalitário, razão instrumental só pode tomar o homem como coisa, já que um sujeito particular, livre e autônomo apontaria para um exterior ao sistema totalitário da realidade. Enquanto objeto do pensamento instrumental, o sujeito torna-se passivo no interior da experiência, ele é negado enquanto sujeito e reificado para que se mantenha a univocidade não-

contraditória do conhecimento que garante a coesão do sistema<sup>29</sup>. A racionalidade restringida ao domínio imediato da natureza não apenas se vale da técnica, mas se identifica com ela: a razão se torna um instrumento destinado a reproduzir o que está posto antecipadamente. O próprio pensamento se restringe a “uma *coisa* para pensar”, um instrumento de racionalização que deve aplicar suas categorias identificatórias sem levar em conta a experiência. Dessa forma, a autonomização do pensamento com relação à realidade se volta contra o próprio pensamento que, ao invés de se tornar autônomo, torna-se automatizado.

Para Adorno e Horkheimer, o esclarecimento, assim, “confunde o pensamento e a matemática” (p. 33) em prol do todo dominado, de modo que, assim como na matemática – na qual uma incógnita “x” já delimita o desconhecimento como algo previsto no sistema –, para o esclarecimento o processo já está decidido de antemão, como algo conhecido “através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade”. A prevalência é a da racionalidade calcada na utilidade e na necessidade de esgotar o mundo sob o conhecimento, como diz Adorno em *Minima Moralia*:

Da morte da experiência é em grande parte responsável o fato de as coisas, sob a lei da sua pura utilidade, adquirirem uma forma que restringe o trato com elas ao simples manejo, sem tolerância por um excesso, ou de liberdade de ação ou de independência da coisa, e que pode subsistir como gérmen de experiência, porque não pode ser consumido pelo instante da ação (ADORNO, 2001, p. 35).

Essa ideia da morte da experiência está presente também em Benjamin<sup>30</sup> que, assim como Adorno, atribui à configuração social do início do século XX a impossibilidade de experienciar o mundo de maneira verdadeira porque a própria capacidade subjetiva de dar sentido à vida fora usurpada pela estrutura racional e social imperante. Para Adorno, a standardização da vida transforma a experiência na mais crassa mentira, pois expõe o imediatamente dado como verdadeiro: a experiência, sob a égide da razão instrumental, acaba resumida à reiteração do que está dado, que é tomado

---

<sup>29</sup> Quanto ao alcance totalitário dessa racionalidade instrumental, vale ressaltar as palavras de Franklin Leopoldo Silva (1997), que nos lembra que, mesmo com o advento da psicologia (p. 07), quando a cisão entre sujeito e objeto poderia ser contestada por um sujeito que é, ao mesmo tempo, objeto do conhecimento, manteve-se como padrão de uma racionalidade objetiva aquela derivada das ciências naturais e matemáticas. Trata-se, ainda, segundo Silva (p. 08), do indício maior de que essa racionalidade há muito abandonara o sujeito, de modo que só pode abordá-lo enquanto “coisa”, abrindo mão de sua emancipação em detrimento da força do instrumento de dominação em que se transformou a razão.

<sup>30</sup> Ver, por exemplo: BENJAMIN, W. O Narrador. In: Textos escolhidos (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

como verdadeiro apenas pelo fato de ele estar dado. Há, no entanto, um “resto” que essa razão instrumental deixa para trás (o sensível, o contingente, o contextual, o particular), e a intensão de Adorno e Horkheimer é relembrar a razão desses elementos proscritos, lembrar que a experiência “não consiste no mero perceber, classificar e calcular, mas precisamente na negação determinante<sup>31</sup> de cada dado imediato” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 34), isto é, na compreensão de que o dado imediato é apenas um dos vários elementos que compõem uma vasta rede de ideias, conceitos e sensações que constitui a experiência, cuja significação não pode abrir mão de seu desdobramento histórico, social e humano. Tais desdobramentos estariam objetivados não só na produção científica que define a racionalidade prevalecente na sociedade moderna, mas na rede de relações que inclui também as demais produções humanas, tais como a arte, a filosofia, a literatura etc. O potencial racional dessas produções estaria no fato de representarem, quando verdadeiras, “o pensamento que se aplica negativamente aos fatos”, isto é, o pensamento que não toma por verdade o dado imediato. Nessa medida é que esses modos de pensamento são, sob a hegemonia da racionalidade instrumental, ou excluídos como falsos, ou restringidos ao modo de funcionamento do pensamento científico, ao qual devem se adequar, desfigurando-se, para que sejam considerados como pensamentos não fantasiosos. Sob tais determinações, esses modos de pensamento precisam, antes, mostrar sua utilidade, tal como a arte já precisava fazer sob a Ideia da sociedade da República de Platão (c. f. ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 28).

O que se perde nessa restrição da arte é justamente a capacidade que ela contém em si de ultrapassar a lógica da razão instrumental: ela não se restringe ao caráter de utilidade. Na arte autônoma (não determinada *em sua finalidade* por nada que lhe seja exterior) não há uma exclusão da mimesis como componente da racionalidade.

---

<sup>31</sup> A negação determinada é um conceito essencial à dialética na medida em que é ela que dá determinidade ao processo dialético: a negação determinada é entendida como a negação da negação da coisa a partir da qual a coisa negada se mantém presente no momento da síntese afirmativa, de modo que é ela que permite, ao contrário da lógica formal restrita, pensar *P* e *não-P* como coisas não mutuamente excludentes, antes como coisas em profunda relação de interdependência, mostrando, assim, o caráter limitado dos momentos isolados da experiência para a compreensão do todo – é a negação determinada que permite a Adorno mostrar, na Dialética negativa, o não-conceitual como momento constitutivo do conceito. No entanto, como explicita Repa (2011), há uma diferença essencial entre a compreensão desse conceito em Hegel e Adorno: “(...) em Hegel, há uma relação indissociável entre negatividade e totalidade – e isso significa dizer também entre negatividade e sistema – ao passo que, para Adorno, é nessa indissociabilidade que se encontra o ponto cego da dialética hegeliana” (p. 273). A negação, para Adorno, não pode estar indissociada da totalidade, pois, no limite, isso a colocaria a serviço de sua afirmação positiva, ratificando, de maneira acrítica, a realidade social, que apareceria como uma má totalidade. Em Adorno, a negatividade aparece como crítica a falsas identificações.

A arte trabalha, para Adorno, com a relação dialética, de mediação recíproca, entre mimesis e racionalidade e, desse modo, ela revela não só o caráter limitado da razão utilitária, mas também traz como pressuposto a problematização e ultrapassamento da realidade social constituída por essa racionalidade. Isso se deve ao fato de a arte se ater ao seu próprio modo de funcionamento, seguindo sua lei interna de composição, que a possibilita não só se constituir na particularização autônoma em relação à racionalidade dominante, mas, justamente nessa negação do dado imediato, também apresentaria uma ideia cognitiva que não subordina a natureza ao pensamento, o objeto ao sujeito, alcançando, assim, uma ideia mais ampla de racionalidade que inclui também o seu contrário<sup>32</sup>. Em outras palavras, a arte não meramente se distancia da realidade para apreendê-la, como ocorre na ciência, nem meramente mimetiza essa realidade de maneira imediata (como na magia): ela leva os dois ao extremo sob a contradição dialética, sem a pretensão, portanto, de subsumir um polo ao outro. Assim, o caráter mimético da arte não realiza uma negação abstrata da razão, não a exclui, mas se liga dialeticamente a ela de modo interdependente. É essa dialética entre mimesis e racionalidade que permeará o projeto da *Dialética negativa*.

Essa antecipação do que trataremos à frente se justifica porque, de acordo com nossa proposta, esperamos mostrar que a *Dialética do esclarecimento* não encerra uma crítica totalizante da razão, no sentido de paralisá-la enquanto crítica, antes ela amplia o escopo racional a instâncias que foram excluídas, mas que são capazes de romper com a identidade da racionalidade instrumental. A arte é um exemplo disso na medida em que, mesmo sob o domínio da razão instrumental, consegue “escapar à mera imitação daquilo que, de um modo qualquer, já é” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 27). Na arte, segundo os autores, o elemento mimético é conservado, trazendo consigo aquilo que fora excluído juntamente com o pensamento mágico, sem recair numa pretensão de verdade impositiva e excludente<sup>33</sup>. É essa capacidade de incluir o seu contrário que Adorno quer, na *Dialética negativa*, resgatar à filosofia sob a relação dialética entre mimesis e racionalidade, na qual a arte aparece como seu correlato complementar e com a qual mantém-se uma relação interdependente para a

---

<sup>32</sup> Trata-se daquela ideia de uma racionalidade expressiva, que será tema da *Dialética negativa*, da qual trataremos nos próximos capítulos.

<sup>33</sup> Dirá Adorno na *Teoria estética*: “a arte é movida pelo fato de que seu encanto, rudimento da fase mágica, é refutado pelo desencantamento do mundo enquanto presença sensível imediata, enquanto esse momento não pode ser completamente eliminado. Nele deve unicamente conservar-se o elemento mimético; e ele tem sua verdade graças à crítica que, através da sua existência, exerce sobre a racionalidade erigida em absoluto” (ADORNO, 2008, p. 95-96). E já em *Minima moralia*, Adorno diz que “a arte é magia, liberta da mentira de ser verdade” (ADORNO, 2001, p. 231).

apresentação do conteúdo de verdade do pensamento e da realidade. Se, para Adorno, seguindo a tradição dialética, a formação dos conceitos só é verdadeira conquanto contenha em si inclusive suas contradições, o modo de composição da obra de arte tem algo a ensinar à teoria filosófica. Afinal, como vimos, quando essa formação conceitual é substituída por fórmulas ela acaba como imediatismo não dialético, irracional, pois abre mão do movimento constituinte do conceito em detrimento da aplicação irrefletida da forma abstrata, como se ela fosse imediatamente todo o conteúdo da experiência. Com essa ênfase no formalismo lógico e no pensamento dotado de condições puramente matemáticas, instaura-se a repetição estética própria do pensamento mítico, frustrando a possibilidade dinâmica de desenvolvimento histórico.

É nesse sentido que Adorno e Horkheimer se opõem ao positivismo, que eles caracterizam como o “mito dos fatos” (p. 10), pois seria justamente a encarnação histórico-filosófica dessa razão instrumental. Sob o positivismo, tomar-se-ia a experiência como pura e simplesmente correlata à teoria, uma teoria do humano e de seus desdobramentos que, na verdade, seria apenas uma parcela da realidade circunscrita por uma metodologia emprestada das ciências naturais<sup>34</sup>. Ao se tornar correlata à teoria, a experiência passa a ser um conjunto de fatos, de acontecimentos verificáveis pelo conjunto de leis teoricamente postas, de modo que a própria pergunta por um sentido exterior aparece como sem sentido. Não é por acaso que a arte é excluída do campo cognitivo do positivismo: “de bom grado o censor positivista deixa passar o culto oficial, do mesmo modo que a arte, como um domínio particular da atividade social nada tendo a ver com o conhecimento; mas a negação que se apresenta ela própria com a pretensão de ser conhecimento, jamais” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 33). Ao assumir a parcela científica do conhecimento como a verdade do todo, mantém-se o mesmo círculo mágico da razão instrumental, sua totalidade não alcança a realidade e, por isso, os sujeitos ficam ainda mais determinados pela realidade que são incapazes de abordar e menos ainda de alterar. Assim, a história aparece, seja sob o pensamento mítico ou sob a razão instrumental, como um progredir inescrutável, do qual o homem passa a ser muito mais um refém do que um agente, dando uma falsa unidade a um mundo fragmentado e contraditório.

Ora, não é possível falar em progresso, no sentido de uma mudança para o melhor, quando a razão impede que o novo (o diverso) apareça, quando a razão

---

<sup>34</sup> Ver: ADORNO, T. W. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In: Textos escolhidos (Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

impossibilita que o humano se veja como tal, inibindo os indivíduos quanto à sua capacidade de identificar suas reais necessidades. O progresso se transforma em regressão porque “o pensamento cegamente pragmatizado perde seu carácter superador e, por isso, também sua relação com a verdade” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 13). Sob uma racionalidade neutra, abstrata e alienada da experiência, até atitudes moralmente condenáveis podem se apresentar como verdadeiras, pois se apresentam como mera aplicação do método, completamente desvinculados do peso do sofrimento objetivo que inculcam às relações particulares.

Sob o título dos fatos brutos, a injustiça social da qual esses provêm é sacramentada hoje como algo eternamente intangível (...). O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive a relação de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das relações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 34-35).

Essa relação enfeitiçada do indivíduo consigo mesmo deriva da constituição do sujeito moderno que possui, assim como a racionalidade moderna, seus elementos insipientes na mitologia e na magia, as quais se pretende superar com uma ideia autossuficiente de sujeito, isto é, de um sujeito autonomizado da realidade. É sobre isso que nos debruçaremos agora.

## 2. 3 CRÍTICA DO SUJEITO

### 2. 3. 1 Constituição do eu

Uma das críticas mais agudas da *Dialética do esclarecimento*, e que será desdobrada em todas as suas consequências na *Dialética negativa*, diz respeito à noção moderna de sujeito. O sujeito como uma entidade substancial, idêntica a si mesma, capaz de autoderminar sua própria essência é amplamente rejeitado por Adorno. Para ele, a construção do sujeito é mediada pela necessidade surgida na empiria, valendo igualmente o inverso, de modo que a identidade do sujeito consigo mesmo só pode aparecer como uma ilusão, pois sua constituição está ligada ao que lhe é não-idêntico, isto é, àquilo que é não-sujeito. Assim, para Adorno, a maneira como se define o que é um sujeito traz consequências profundas ao modo que se define a experiência e as condições para que algo chegue à condição de objeto dessa experiência. Ora, se o



processo de identificação forçada está na base da constituição do sujeito, o que o obriga ao “reconhecimento do poder como o princípio de *todas* as relações” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 21), então o princípio de dominação que o define se volta contra ele mesmo, como algo a ser dominado. Isso se configura na exigência de uma “identidade do eu que não pode se perder na identificação com o outro, mas toma definitivamente posse de si como máscara impenetrável” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 22).

Adorno e Horkheimer se referem à constituição do Eu que, segundo Freud<sup>35</sup>, resulta da eliminação das causas do sofrimento da vida anímica subjetiva (ao menos da parte consciente dessa subjetividade). Para os autores, no decorrer do esclarecimento, a constituição de um eu fechado em si seria o resultado do ímpeto de autoconservação que tende a excluir a natureza, o seu outro ameaçador, como elemento constitutivo da subjetividade – justamente o processo de dominação da natureza a partir do distanciamento entre sujeito e objeto que a racionalidade moderna realiza como contraposição aos mitos. Ora, tendo em mente as consequências do progresso do esclarecimento descritas por Adorno e Horkheimer, podemos entender por que, agora contra Freud, eles digam que onipotência do pensamento diante da realidade não é algo próprio do sujeito mítico-mágico – cujos processos miméticos de conhecimento aproximavam homem e natureza –, mas próprio do sujeito moderno, que se constitui na radical separação entre sujeito e objeto (c.f. *idem*, p. 22-23), promovendo uma racionalização que sobreponha o homem à natureza<sup>36</sup>.

Esse processo, no entanto, inclui não apenas a dominação da natureza (externa), mas também a repressão da natureza interna, de modo seja possível arrancar o homem de seu caráter natural, sobrepondo a razão, o espírito, o inteligível àquilo do

---

<sup>35</sup> Sobre a constituição do eu, diz Freud: “O fato de que para se defender de certos estímulos desprazerosos de seu interior o eu não empregue outros métodos além daqueles que utiliza contra o desprazer oriundo do exterior torna-se assim o ponto de partida de consideráveis distúrbios. É desse modo, portanto, que o eu se separa do mundo exterior. Dito com mais exatidão: originalmente o eu contém tudo, mais tarde ele segrega de si um mundo exterior” (FREUD, 2011, pp. 47- 48).

<sup>36</sup> Vale destacar que a crítica ao *ego* fortalecido não propõe a volta a um estado pretensamente natural, de um *ego* completamente dissolvido. Em diversos momentos Adorno deixa claro que é um *ego* fortalecido que consegue resistir às imposições sociais [por exemplo; “A força do Eu, que ameaça perder-se (...), é a força da consciência, da racionalidade” (ADORNO, 1995a, p. 68). No entanto, a hipertrofia desse *ego* – e é disso que estamos tratando aqui – não fortalece o eu contra a opressão, antes o molda sob o signo da repressão, pois o *ego*, para manter sua identidade, oprime tudo aquilo que, seja no interior ou no exterior, o remete a algo outro. Há, portanto, na formação do eu uma dialética a que se é preciso atentar: “É na autonomia e na incomparabilidade do indivíduo que se cristaliza a resistência contra o poder cego e opressor do todo irracional. Mas essa resistência só foi possível historicamente através da cegueira e irracionalidade daquele indivíduo autônomo e incomparável” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 198).

humano que seria corpo, instinto, animalidade, pulsão (para usar o termo freudiano), ou seja, aquilo que nele é a manifestação da natureza. Por isso que, para Adorno e Horkheimer, para se autoconservar, o homem é forçado a erigir um eu às expensas justamente daquilo que no eu deveria ser salvo, seu caráter de ser vivo:

O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito ao serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo, cujas funções configuram, elas tão somente, as atividades da autoconservação, por conseguinte exatamente aquilo que na verdade devia ser conservado (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 54).

Para os autores, se em concepções mágico-míticas era o sacrifício de um único ser que garantia a autoconservação dos indivíduos, sob a racionalidade oposta aos mitos esse sacrifício foi introjetado pelos indivíduos enquanto um autosacrifício de seu caráter natural em favor do fortalecimento do eu. Mais uma vez, tal processo é encontrado de forma incipiente nos mitos, especialmente na interpretação da Odisseia, de Homero. Assim como a racionalidade exaltada pelo esclarecimento já estava presente nos mitos, para os autores, a Odisseia já traz, nas aventuras de Ulisses, elementos do processo constitutivo do sujeito moderno, do indivíduo burguês. Lembremos, contudo, que, em nossa leitura, essa aproximação entre o arcaico e o moderno, assim como expusemos sobre a racionalidade, não quer igualar anacronicamente concepções distintas da realidade – o que, no limite, seria adialético, já que pressuporia a ausência de determinações dos processos histórico-sociais de configuração da razão, do sujeito e da realidade. Ao que nos parece, tal aproximação serve antes de crítica à sociedade a partir da qual Adorno fala (a sociedade capitalista do século XX), pois intenciona ressaltar como, apesar da pretensa superação dos seus estágios míticos, os processos racionais modernos de constituição da realidade se mantêm presos a elementos de sua forma arcaica pretensamente superada, cuja reprodução irrefletida impede o desenvolvimento mesmo da racionalidade.

Essa interpretação da Odisseia está longe de ser livre de críticas, sejam elas direcionadas a erros filológicos ou interpretativos (Cf. GAGNEBIN, 2009, pp. 37-39), mas não deixa de ser proveitoso acompanhar a intenção interpretativa do texto, tal como Adorno entende esse termo desde sua aula inaugural de 1931: a *interpretação* serviria para montar figuras do existente mediante a imbricação de elementos que parecem isolados, mas que podem ser agrupados através dela, revelando um sentido intra-

histórico (materialista) anteriormente inacessível (cf. ADORNO, 1999, p. 06). Isso não significa escolher um objeto e especular livremente sobre ele, mas aprofundar-se nele e procurar vê-lo através das suas mediações históricas. Para Adorno, os objetos culturais carregam consigo uma historicidade, a qual pode ser interpretada a partir de sua experiência, esta que não diz respeito a uma experiência meramente individual, antes, tal como ele fala sobre as possibilidades abertas pelo ensaio (propriamente a forma filosófica da interpretação), “a experiência individual, que a consciência toma como ponto de partida por sua proximidade, é ela mesma já mediada pela experiência mais abrangente da humanidade histórica” (ADORNO, 2003, p. 26). Diante disso, não se pode dizer que Adorno espera dar uma resposta definitiva sobre as intensões ou consequências de um objeto cultural como a Odisseia, assim como não se pode ignorar a coerência interna à estratégia argumentativa, precisamente o que procuraremos fazer.

Assim, dizer que Ulisses seria um proto-burguês não significa dizer que ele fosse, de fato, o primeiro burguês, mas que ele já representaria o princípio de dominação calcado na autoconservação que, na modernidade, aparecerá também como a base da formação do indivíduo da sociedade burguesa. Em outras palavras, a felicidade prometida pelo esclarecimento, como aquela autonomia do indivíduo perante forças exteriores, já seria buscada pelo herói da Odisseia. O ideal iluminista estaria aí presente na ousadia de pensar por si mesmo no intuito de vencer as superstições, isto é, vencer as imposições naturais e mesmo sobrenaturais através da razão. As provas a que ele tem de passar seriam, justamente, o correlato da fuga daquele estado indiferenciado entre sujeito e objeto, que representa a dissolução do eu na natureza: “O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 39). Várias são as passagens em que isso é encontrado pelos autores – como o encontro com os lotófagos, que, por se alimentarem de uma flor que causa o esquecimento, vivem em um “ao estado primitivo sem trabalho e sem luta”, ou seja, perdem sua identidade e retornam a um estado de indiferenciação; estado este que Circe também impele através da magia que transforma os homens em animais –, mas destacaremos aqui apenas duas: o episódio do Ciclope e das Sereias.

Para garantir o retorno para seu reino – onde era proprietário de terras e senhor de empregados e servos –, ou seja, para garantir o prolongamento e confirmação de seu próprio poder, Ulisses precisa ser forte e astuto, de modo a resistir à identificação com a natureza ao longo de sua viagem, isto é, resistir ao esquecimento de sua identidade,

representada pelo seu reino. Quando ele e seus comandados encontram com o ciclope Polifemo, que os aprisiona, obstruindo a saída com uma gigantesca pedra, e promete devorá-los mais tarde, Ulisses se vale de um de seus mais famosos ardis: ao ser perguntado pelo seu nome, ele esconde sua verdadeira identidade e se apresenta como “ninguém”. Depois de embriagar o monstro, que cai em sono profundo, o herói fura seu único olho com uma grande estaca. Ao gritar para os seus irmãos por ajuda, o Ciclope só é capaz de dizer que “ninguém” o feriu, arrancando zombaria de seus irmãos que vão embora. Ulisses, então, espera o gigante mover a pedra que obstruía a saída e foge. No entanto ele não consegue manter-se na dissolução de sua identidade e revela seu nome já dentro do navio em fuga.

Pois bem, a interpretação de Adorno e Horkheimer gira em torno dessa identificação com “ninguém”. Ulisses seria capaz, para os autores, de distinguir o nome do objeto nomeado, de superar a identidade mágica da indiferenciação através do afastamento entre o campo abstrato, o nome, e o campo concreto, o objeto nomeado. Ele se vale, assim, da arbitrariedade do signo, algo altamente lógico-racional, para proteger sua vida, mas que, no entanto, promove uma identificação com a não existência, com a morte, tal como o sujeito esclarecido burguês que, paradoxalmente, constitui sua identidade e sua autonomia ao renunciar ao seu caráter de ser vivo, tornando-se coisa previamente determinada. Para anular o poder da natureza ele precisa anular a si mesmo, e é por isso que “a *ratio*, que recalca a mimese, não é simplesmente seu contrário. Ela própria é mimese: a mimese do que está morto” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 55). O espírito imita a natureza que ele mesmo destituiu de vida, exigindo de si mesmo a introjeção do sacrifício, da renúncia. Assim, essa fuga da natureza, “que dá a impressão de ser uma transparente racionalização” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 63), recai na necessidade fatal do círculo mágico-natural a que gostaria de escapar.

Na verdade, o sujeito Ulisses renega a própria identidade que o transforma em sujeito e preserva a vida por uma imitação mimética do amorfo. (...) sua autoafirmação é, como na epopeia inteira, como em toda civilização, uma autodenegação. Desse modo o eu cai precisamente no círculo compulsivo da necessidade natural ao qual tentava escapar pela assimilação (idem).

Assim, ao proscrever a mimesis pela racionalização que desencanta o mundo, a identificação com este mundo só pode ser uma identificação ao que está petrificado, sem vida. Ulisses é o exemplo prototípico do sujeito moderno porque este se constitui

na abstração das relações concretas, que são substituídas por relações abstratas que tem como imperativo a dominação da natureza e do homem, tornados coisas, através do trabalho<sup>37</sup>. Quanto a isso o episódio das sereias é emblemático.

No duodécimo canto da Odisseia, Adorno e Horkheimer encontram a expressão daquilo que o indivíduo tem que abrir mão, bem como a estrutura de relações a que tem que conformar a realidade, para garantir o seu destacamento com relação à natureza – destacamento este que inclui também a manutenção da estrutura social criada pelo homem em oposição às determinações naturais, tal como o reino de Ulisses ao qual ele quer retornar a todo custo. Para garantir esse retorno, Ulisses precisa passar com seu navio pelo reduto das sereias, cujo canto representa a submissão do eu à natureza, a morte, que deve ser superada pelo eu fortalecido capaz de resistir a isso. Tal canto seria tão tentador porque representaria, ainda, o prazer, a promessa de felicidade atribuída à realização dos impulsos naturais a que, no caminho civilizatório, o homem tem de resistir para que seu eu não seja dissolvido.

Outra vez, ardiloso, Ulisses, para escapar da dissolução de seu eu, trama uma saída, que seria justamente o correlato da alternativa posteriormente objetivada socialmente com a divisão do trabalho: tapar os ouvidos com cera, para não ouvir o chamado irresistível da felicidade e do prazer – o que ele incute aos seus subordinados, os trabalhadores do navio –, e amarrar-se ao mastro do navio, de modo a ter acesso ao canto das sereias, mas sem se deixar perder nele – o que ele reserva somente a si. Assim, mesmo quando, sob o encanto das sereias, Ulisses acena para que o libertem, os trabalhadores só conhecem o perigo e reafirmam apenas a restrição ao canto contra ele. Para Adorno e Horkheimer, a alegoria dessa passagem da Odisseia revelaria como, na dominação da natureza, prende-se, assim como ocorre na sociedade capitalista, os indivíduos a uma práxis que impede tanto o dominador quanto os dominados de se libertarem. O eu do homem é, para os autores, construído através da privação, de modo que a naturalidade da ação, que seria realmente natural ao atender à natureza (principalmente a natureza interna, corporal), se transforma na naturalidade da divisão do trabalho, da dominação e do destino inexorável<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Quanto a isso, veremos com mais detalhes na próxima seção.

<sup>38</sup> Ressaltemos, no entanto, que a crítica a essa formação do eu não significa apontar para sua total dissolução como sendo a verdade. Assim como em Freud, para Adorno é necessária certa repressão dos impulsos naturais para a vida em sociedade, mas essa repressão não pode ser irrestrita (sobre isso cf. TIBURI, 1995, pp. 33-39), pois a tendência é esse elemento reprimido retornar como algo incontrollável, do que trataremos na próxima seção.

Esse canto das sereias representaria ainda, para Adorno e Horkheimer, o encanto da arte, que conserva em si o poder de desviar do caminho racional e dissolver aquela identidade clara e fixa que constitui o eu racional. Na concepção de Adorno e Horkheimer, “toda reificação é um esquecimento” (p. 190), de modo que a construção de um eu rígido e autônomo precisa, em certa medida, esquecer o seu passado natural, alienar-se do tempo reprimindo sua parte orgânico-mimética que o manteria ligado a uma relação indominável com a natureza. A relação que se estabelece aí é uma relação meramente espacial, incapaz de transcender o aqui e agora, de modo que o que existe, só por estar aí, é tomado como o eternamente existente<sup>39</sup>. É por isso que, para Adorno, o passado corresponde a uma instância crítica, pois ele faz romper essa identidade do aqui e agora. A arte traria esse passado como algo ainda vivo, como algo não reprimido, daí a oposição do pensamento instrumental ao caráter cognitivo da arte. A arte – assim como o as sereias – só é tolerada enquanto prazer comedido, como algo do qual o eu não participa, mas domina na medida em que reprime a si próprio e a sua vontade de prazer, de modo que a experiência disso surge apenas como “beleza destituída de poder” (idem, p. 39), como algo inócuo:

Amarrado, Ulisses assiste a um concerto, a escutar imóvel como os futuros frequentadores de concertos, e seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso. Assim a fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico. A epopeia já contém a teoria correta. O património cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação social da natureza (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 40).

Essa divisão do trabalho, que inclui a divisão do intelecto e dos sentidos, prejudica tanto os dominadores quanto os dominados, mas de forma diferente: por trás da ordem social baseada no princípio da *troca*, em que os indivíduos seriam iguais e livres, encontra-se uma falsa democratização dos mecanismos cognitivos, a partir da qual, por conta justamente da indiferenciação ideológica dos sujeitos, esconde-se uma não-liberdade e uma hierarquização social que incutem às massas, diferentemente ao que ocorre aos poderosos, um papel subalterno e de completa alienação:

A regressão das massas, de que hoje [ou seja, na sociedade administrada da primeira metade do século XX] se fala, nada mais é senão a incapacidade de

---

<sup>39</sup> Nesse sentido, diz Martin Jay (1988) que, para Adorno, reificação, mais do que significar a “objetificação alienada da subjetividade, a redução de um processo fluido em coisa morta, (...) significa supressão da heterogeneidade em nome da identidade” (p. 63).

poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos: a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas. Pela mediação da sociedade total, que engloba todas as relações e emoções, os homens se reconvertem exatamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 41).

Sob essa ideia, vemos que a alternativa da lógica formal (do “ou isso ou aquilo”) é fundida à vida social, empobrecendo a riqueza da experiência da realidade e impondo o imperativo da dominação e da divisão do trabalho que se encontra por detrás dessa lógica. A civilização enquanto ordenação social que garante a autoconservação só pode se constituir sob a condição de o eu abdicar da experiência real, de sua relação sensível e particular com a natureza, tanto interna quanto externa: “só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 18). Para Adorno e Horkheimer, tanto na razão instrumental burguesa, quanto na astúcia de Ulisses, é possível garantir a autoconservação, mas não sem perder uma dimensão importante da experiência, a dimensão mimética.

### 2. 3. 2 A proscrição e o retorno da mimesis

Já vimos que o desencantamento do mundo traz consigo a proscrição do elemento mimético presente na magia e no mito. Resta agora entender exatamente de que se trata e quais as consequências disso. Ao analisarmos *Dialética do esclarecimento*, encontramos a palavra mimesis empregada em contextos diferentes: para além da significação usual de mimesis como *imitação*, encontramos ainda aquela *mimesis do que está morto*, em que o eu abdica de sua vida em prol da dominação de uma natureza inanimada. Encontramos ainda aquele mimetismo mágico como procedimento de acomodação do homem ao espaço circundante, que se remete a uma relação originária com a natureza, livre da coerção de um eu fixo, ainda que aí ele já esteja reconfigurado em uma “manipulação organizada da mimese” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 149). Tal relação mimética se deve ao fato de o homem conter certo *impulso mimético* – o que realmente interessa a Adorno –, que diz respeito a um momento corporal e objetivo da racionalidade abstrata e subjetiva, um momento de relação sensível que não só torna possível que a razão se relacione com o que lhe é não-idêntico, mas é algo insubordinável e inalienável à razão.

Quanto a isso vale lembrar o fragmento “O homem e o animal”, da *Dialética do esclarecimento*, no qual os autores dizem que “na alma do animal já estão plantados os diferentes sentimentos e necessidades do homem e, inclusive, os elementos do espírito, sem o apoio que só a razão organizadora confere” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 203). Ora, se a razão é um apoio à realização de necessidade já presentes no espírito, então ela não pode operar na completa dicotomia com os sentidos, com o corpo, sob pena de perder sua relação objetiva com o mundo e infundir-se, como ocorre com a razão instrumental, na abstração alienada e autorreferente do sujeito. Essa mimesis originária diz respeito à resposta expressiva dos seres ao ambiente, na qual a capacidade de dar voz ao sofrimento, uma capacidade sensível, chega à expressão<sup>40</sup>: “[nas] respostas de fuga simultaneamente caótica e regulares dos animais inferiores, nas figuras criadas por seus movimentos, nos gestos convulsivos dos atormentados, algo encontra expressão, algo que, apesar de tudo, não pode ser inteiramente dominado na pobre natureza: o impulso mimético” (idem, p. 151).

Trata-se de um caráter espontâneo e orgânico da vida, que diz respeito à relação de aproximação e participação sensíveis do eu com o seu outro, o diverso, a natureza. Enquanto multiplicidade de forças insubordináveis à razão humana, a natureza se apresentaria como algo com o que o homem se relacionaria primordialmente através de manifestações miméticas: aproximação, afinidade, invocação, conjuração, medo, espanto, temor, imitação etc. A mimesis é importante, especialmente para Adorno, porque proporciona uma outra relação com o objeto, diferente da identificação enquanto mediação universal. Através da mimesis o objeto, o outro da razão, possui voz e, assim, impede-se que o sujeito o apreenda unicamente através da identificação dele ao seu sistema categorial. O reconhecimento do momento mimético da racionalidade é importante porque ele não apenas faz reluzir o objeto em suas características próprias, mas também reestabelece uma relação não dominadora do sujeito tanto com a natureza externa quanto a interna.

Ainda que a incorporação teórica desse momento mimético seja mais bem desenvolvida na *Dialética negativa* e na *Teoria estética*, encontramos já na *Dialética do esclarecimento* o reconhecimento desse elemento mimético como o outro fundador da razão, sem o qual ela deixa de ser racional, pois perde a objetividade. Por certo isso não

---

<sup>40</sup> A teoria da expressão de Adorno girará em torno, especialmente na *Dialética negativa*, dessa necessidade de dar voz ao sofrimento através de sua exposição racional, de modo que a razão, ao invés de recalcar sua dimensão sensível, precisa trazê-la à expressão sem, contudo, destituí-la de seu caráter não-idêntico à razão.



significa qualquer tentativa de unir forçosamente cultura e natureza, nem um retorno à magia, mas a necessidade de a racionalidade reconhecer aquilo que não cabe em suas categorias identificatórias, podendo, assim, resistir ao seu caráter instrumental. Ao reconhecer o seu momento mimético, o pensamento precisa se abrir ao reconhecimento do outro, daquilo que está para além de sua auto-identidade. Como pudemos notar até aqui, no entanto, a mimesis foi gradualmente recalcada no decorrer do esclarecimento, de modo que todo diverso acaba forçosamente identificado à totalidade subjetivamente pré-constituída. A civilização e o eu se erigiram sob a primazia da utilidade, no interior da qual a mimesis só pode aparecer como *imitatio*, como assimilação imediata à cultura, à ordem socialmente instaurada, promovendo, assim, um imperativo da dominação, da identidade e da totalidade.

Para o esclarecimento, o caminho da civilização é o da racionalidade, o da maioria conquistada através da razão, de modo que o que não segue este critério precisa ser recalcado em favor da ordem. Trata-se da repressão da primeira natureza sobre a qual se erige uma segunda, cujos traços fundamentais da racionalidade utilitária aparecem como uma imposição natural, como a única possível. Nesse sentido, Adorno e Horkheimer interpretam a civilização da razão instrumental como produto do recalque, em que há uma negação abstrata que, diferente da negação determinada, suprime o momento anterior sem preservar nada de seu conteúdo de verdade. O eu que reprime a mimesis não é capaz de se abrir para o seu outro, a natureza, antes se reduz a projetar o mundo ambiente a partir de si. Sob o imperativo da autoconservação, o eu, que não pode reconhecer seu elemento mimético que dissolveria sua identidade, projeta essa proscrição no outro, especialmente naqueles que mantêm modos de vida miméticos. Em outras palavras, a autorrepressão do elemento mimético por parte do indivíduo o faz projetar no outro a violência que ele incute a si mesmo, de modo que os traços remanescentes desse elemento, que para eles se tornaram tabus, são encontrados apenas naqueles que não acompanham o mundo racionalizado, os quais eles repelem não por terem eliminado de si a mimesis, mas “por sua estranheza<sup>41</sup> [que] é, na verdade, demasiado familiar” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 150).

Para Adorno e Horkheimer, a projeção sempre ocorre, sendo, de fato, perniciosa quando não se reflete sobre aquilo que diz respeito ao subjetivo e ao objetivo. Quando não há reflexão, essa projeção aparece como paranoia, como o retorno do

---

<sup>41</sup> Trata-se do conceito de *Unheimlich* freudiano, em que algo aparece como “estranho”, “sinistro”, justamente por ser por demais familiar.

reprimido enquanto algo irracional, descontrolado. O sofrimento causado pela impossibilidade da experiência, no interior da identidade, com seu elemento proscrito, é projetado para o exterior, para um alvo que, por trazer à consciência esse sofrimento auto-incutido, é tomado como a causa mesma desse sofrimento:

Na medida em que o paranoico só percebe o mundo exterior da maneira como ele corresponde a seus fins cegos, ele só consegue repetir o seu eu alienado numa mania abstrata. O puro esquema do poder enquanto tal, que domina totalmente tanto os outros quanto o próprio eu rompido consigo mesmo, agarra o que se lhe oferece e insere-o em seu tecido mítico, com total indiferença por suas peculiaridades. O ciclo fechado do que é eternamente idêntico torna-se o sucedâneo da onipotência (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 157).

Esse mecanismo seria, para os autores, o arquétipo de regimes totalitários, tais como o nazismo que projeta no outro as frustrações e sofrimentos próprios, cuja falsa salvação passa a ser a destruição desse outro. Assim, “os impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem são atribuídos ao objeto: a vítima em potencial” (idem, p. 154). Tal como o subtítulo do capítulo sugere<sup>42</sup>, esse é o limite do programa do esclarecimento, o qual deve, como diz Jeanne Marie Gagnebin, ser entendido sob dois aspectos:

A loucura fascista representa, aos olhos de Adorno e Horkheimer, (...) o limite do esclarecimento no sentido de “fronteira”, aquilo que o projeto iluminista de liberdade não consegue vencer, mas também no sentido de “delimitação”, isto é, a determinação oculta, pois o núcleo secreto do esclarecimento jaz na sua interpenetração profunda com a violência (GAGNEBIN, 1997, p. 90).

Esse limite do esclarecimento pode ser identificado com o mal-estar da cultura identificado por Freud: a cultura exigira uma autorepressão dos indivíduos para ser constituída, causando um mal-estar advindo do próprio processo de civilização. Algo que engendra um grande problema, pois, como diz Adorno, “se a barbárie encontra-se no próprio princípio civilizatório, então pretender se opor a isso tem algo de desesperador” (ADORNO, 1995b, p. 119-120). Não é possível eliminar totalmente o elemento regressivo da sociedade, de modo que quando essa superação total ocorre só pode ser de maneira falsa, na total identidade entre indivíduo e cultura, que não elimina as condições objetivas da barbárie, apenas as tornam latentes e cegas, prontas para explodir a qualquer momento em um surto de barbárie: “quanto mais densa é a rede,

<sup>42</sup> O capítulo se chama “Os elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento”.

mais se procura escapar, ao mesmo tempo que precisamente a sua densidade impede a saída. Isto aumenta a raiva contra a civilização. Esta torna-se alvo de uma rebelião violenta e irracional” (ADORNO, 1995b, p. 122).

Como a mimesis enquanto elemento constitutivo do humano não pode ser eliminada, ela retorna enquanto uma mimesis da mimesis (muito aparentada à mimesis do que está morto), enquanto uma apropriação racional e sub-reptícia da mimesis arcaica que a transfigura em elementos socialmente aceitos, em algo que não se remeta a uma mimesis não civilizada e que, ao mesmo tempo, não proscreva totalmente essa “indelével herança mimética de toda práxis” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 150)<sup>43</sup>. A mimesis, assim, adquire um traço perverso quando é recalcada e irrefletidamente projetada pelo indivíduo no exterior. Lembremos, contudo, a título de conclusão desse capítulo, o caráter mimético censurável na *Dialética do esclarecimento* não é o daquele impulso mimético, mas a mimesis consumada como perversão da razão esclarecida. O condenável, para Adorno e Horkheimer, é a reificação (no sentido de esquecimento) que a mimesis segunda promove, pois, ao querer escapar da mimesis entendida como retorno a uma natureza ameaçadora, o sujeito cai vítima dessa mesma natureza, a qual reproduz em seus traços fundamentais de coerção – o que surge como impulso para tendências totalitárias. O aspecto totalitário do esclarecimento faz com que a dominação, a identidade e a totalidade que se constroem sobre a natureza reprimida se apresentem como a única forma de vida. É nesse sentido que “a civilização é a vitória da sociedade sobre a natureza, vitória essa que tudo transforma em pura natureza” (idem, p. 153). É dessa repressão da primeira natureza que, ao invés de escapar dela, reproduz seus traços fundamentais sob uma segunda natureza que trataremos a seguir.

## 2. 4 CRÍTICA SOCIAL

### 2. 4. 1 A realidade efetiva do esclarecimento

Já foi possível perceber, pelo que vimos até agora, que no contexto da *Dialética do esclarecimento*, as imbricações entre racionalidade e dominação e entre esclarecimento e mito devem ser entendidas “não apenas como histórico-culturais, mas

---

<sup>43</sup> “O sentido das fórmulas fascistas, da disciplina ritual, dos uniformes e de todo o aparato pretensamente irracional é possibilitar o comportamento mimético. Os símbolos engenhosamente arquitetados, próprios a todo movimento contra-revolucionário, as caveiras e mascaradas, o bárbaro rufar dos tambores, a monótona repetição de palavras e gestos são outras tantas imitações organizadas de práticas mágicas, a mimese da mimese” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 152).

como reais”, isto é, a constrição da totalidade baseada na dominação e na identidade possui seu corresponde social real, pois “o esclarecimento exprime o movimento real da sociedade burguesa como um todo sob o aspecto da encarnação de sua Ideia em pessoas e instituições”, de modo que “a verdade não significa meramente a consciência racional mas, do mesmo modo, a figura que esta assume na realidade efetiva (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 13). Mesmo que isso seja tomado como pressuposto na exposição da *Dialética do esclarecimento* – não havendo muitas explicações sobre como isso se dá –, é possível seguir a relação dialética entre modos de pensamento e a realidade social que a eles corresponde.

Ora, se a autoconservação é garantida através de uma associação perniciosa entre saber e poder, então a ordem social deve aparecer como mecanismo de perpetuação dessa dominação. No entanto, como a autoconservação se dá de maneiras diferentes no decorrer do esclarecimento – nos mitos e na magia através de uma participação do humano na natureza, já no pensamento abstrato-instrumental através da abstração que procura eliminar tal participação –, há variações da figura que a ordenação da natureza assume da realidade social. Na concepção mágico-mítica da realidade, a maior ou menor participação do homem no mana organizado definiria seu lugar na ordem social. O sacerdote é o mediador da relação dos outros com os espíritos, e as funções sociais se configuram de modo a manter tal ordem hierárquica. A dualidade do mana, como algo transcendente e, ao mesmo tempo, objetivo, marca os indivíduos e a sociedade que se organizam a partir dele, sob o símbolo de uma esfera do sagrado e uma do profano e “quem viola os símbolos fica sujeito, em nome das potências supraterras, às potências terrenas, cujos representantes são esses órgãos comissionados da sociedade” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 29). Dessa forma, o mana é erigido em norma social, cujos detentores do poder são aqueles que lidam com o sagrado.

Aquela ordenação da natureza baseada na dominação é reconfigurada no interior do mundo social, juntamente com uma insipiente divisão do trabalho, marcando o lugar de cada um de acordo com a posição que ocupa com relação à participação no poder da natureza. Ao acompanhar a análise dos autores sobre o nomadismo, compreendemos porque essa divisão do trabalho não poderia se dar rigidamente desde o início, pois “nas primeiras fases do nomadismo, os membros da tribo têm ainda uma parte autónoma nas ações destinadas a influenciar o curso da natureza” (idem, p. 30). Isso significa que, sob a égide do mana, o poder tinha a natureza como ponto

referencial, com a qual se poderia manter uma relação de participação nesse poder através do trabalho – de modo que “o selvagem nômade, apesar de toda a submissão, ainda participava da magia que a limitava e se disfarçava no animal caçado para surpreendê-lo” (ibidem).

No entanto, quanto mais a abstração entra em curso e a participação do homem na natureza é recalcada, a esfera da dominação e do trabalho se separam: de um lado está o poder e de outro a obediência. Assim como é preciso se distanciar da natureza para dominá-la por completo, o senhor também precisa se diferenciar do seu subalterno, cuja obediência é garantida pela posição que cada qual ocupa na participação dos poderes naturais. Quanto a isso, a análise da passagem das sereis, da Odisseia, já nos deu um exemplo. É nesse sentido que Adorno e Horkheimer dizem que “a distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 24). Com a propriedade fixa, essa relação se torna menos flexível, pois cada qual possui uma função também fixa para a conservação do todo.

O deus supremo entre os deuses surgiu com esse mundo civil, onde o rei, como chefe da nobreza armada, mantém os subjugados presos à terra, enquanto os médicos, adivinhos, artesãos e comerciantes se ocupam do intercâmbio social. Com o fim do nomadismo, a ordem social foi instaurada sobre a base da propriedade fixa. Dominação e trabalho separam-se (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 24-25).

A opressão da natureza e a sua forma cíclica formam, portanto, a figura a partir da qual irá se erigir a coerção social institucionalizada, cuja divisão do trabalho se instaura como a necessidade de autoconservação do todo dominado. Mas essa coesão da dominação social só seria completa com a ruptura das imposições da natureza, engendrada pelo desenvolvimento técnico e pela industrialização, momento da sociedade ocidental que corresponde ao desenvolvimento da ciência e da filosofia modernas, na passagem da Idade Média para o Renascimento. Não é por acaso que Bacon é escolhido pelos autores como o arauto do esclarecimento: situado nesse momento de transformação, ele teria captado o momento de ruptura com os modelos de dominação pré-capitalistas (pré-industriais), que teria levado a cabo, sob a concepção de ciência da qual é um dos precursores, a libertação do homem da natureza ao dominá-la completamente.

A sociedade industrial e a ciência moderna marcam uma ruptura no desenrolar do esclarecimento, pois permitiram uma dominação muito mais ampla da natureza e uma reordenação do trabalho, outrora vinculado ao trato com a natureza de maneira muito mais direta e influenciada por ela, de modo que divisão do trabalho e hierarquização social perdem o referencial da natureza e, autonomizadas, tornam-se algo naturalizado. Se o progresso do pensamento consegue desenvolver as condições necessárias à emancipação, ele cria, ao mesmo tempo, uma *segunda natureza* que, apesar de destacada da primeira, mantém seus traços fundamentais de poder e jugo, pois mimetiza a dinâmica social que possuía a primeira natureza como ponto referencial. Nas duas formas, a supremacia da natureza, que determinava o destino dos homens sob o signo da opressão, não seria, portanto, eliminada, mas prolongada na ordem social.

Essa diferença está intimamente associada ao modo de apreensão da realidade, isto é, ao caráter específico dado à experiência nesses diferentes contextos. Se, para Adorno, “a identidade é a forma originária da ideologia” (ADORNO, 2009, p. 129), é porque é assim que surge aquela conformação ideológica e naturalizada das relações de trabalho, entre dominador e dominado que, sob uma concepção mítico-mágica, dizia respeito à proximidade com o poder da natureza, mas que, sob a razão instrumental, surge como a identidade do sistema consigo mesmo. Para Adorno e Horkheimer, é sob a razão limitada ao seu caráter identifiante que a lógica do Capital pode se instaurar, pois tal lógica depende da alienação dos indivíduos com relação ao trabalho realizado, bem como de uma falsa equivalência nas relações de trabalho, que coloca ideologicamente as forças produtivas sob o domínio dos detentores dos meios de produção.

A relação entre razão instrumental e capitalismo não param por aí. Para Adorno e Horkheimer, a razão instrumental está ainda intimamente ligada ao princípio de troca: aquela *fungibilidade total*, que não reconhece características particulares, teria sua forma social concreta no sistema capitalista, pois, sob a ideia de troca de equivalentes, reduz-se tudo a uma identidade abstrata, isto é, elimina-se o caráter qualitativo das relações sociais, incluindo o sofrimento objetivo das relações de opressão, sob a falsidade de uma identidade quantitativa. A lei de troca do mercado é indiferente às particularidades da pessoa que vem nele trocar mercadorias, reduzindo-a, assim, à identidade com as mercadorias que ele pode adquirir. Isso perpetua as diferenças de classe e as relações de dominação, de poder e de trabalho, que poderiam muito bem ter desaparecido com o progresso técnico da indústria. Para Adorno e Horkheimer, aquele primado da técnica da razão instrumental se põe como a

disponibilização dos objetos, incluindo o sujeito reificado, sob a lógica do Capital, que descola as relações sociais de sua base empírica, sensível, subsumindo-as a uma unidade abstrata. É assim que devemos compreender afirmações como:

A sociedade burguesa é dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o Esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão; o positivismo moderno remete-o à literatura. “Unidade” continua sendo a divisa, de Parmênides a Russell. O que se continua a exigir insistentemente é a destruição dos deuses e das qualidades (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 20).

Assim, se nos mitos a inescapabilidade da realidade está posta por uma força natural exterior a qual todos devem se conformar e da qual deriva o poder de dominação de uns sobre os outros, no mundo totalmente esclarecido da ciência, podemos perguntar junto com Verlaine Freitas (1999), “a que deve se submeter aquele que usufrui o poder de dominação no pensamento científico”? No artigo, a pergunta fica sem resposta, mas esse vácuo precisa ser preenchido para a compreensão da introversão do esclarecimento em mito: o grande poder mitológico da sociedade contemporânea dominada por uma razão instrumental derivada das ciências é, para Adorno, o fato de ela diluir falsamente as tensões entre as hierarquias e classes. Aquele imperativo da identidade, que abarca o todo somente ao destituí-lo de suas múltiplas relações e qualidades, possui sua realidade efetiva na sociedade capitalista, que promove a identidade abstrata do capital como medida de todas as relações. Com o predomínio da racionalidade instrumental, a reprodução dessa identidade impositiva por parte dos indivíduos se faz sem grandes resistências. A racionalidade torna-se mitológica aí porque a inescapabilidade do destino mítico é reiterada, mas com a diferença de que nem sequer necessita mais nomear a fonte da dominação, pois esta estaria a tal ponto introjetada pelos indivíduos que a reproduziriam mesmo contra si mesmos. Assim, poderíamos responder à pergunta dizendo que a neutralidade e imediatidade da verdade buscadas pela ciência se desdobram em uma aceitação imediata do “dado”, isto é, da realidade tal como ela se apresenta, numa espécie de anonimato do poder de dominação e opressão que ordena o todo social e natural. Essa aceitação do “dado” é a aceitação da opressão outrora advinda da natureza e, agora, convertida em segunda natureza, em ordem social que, ao reproduzir a dominação como natural, impõe-se como sem escapatória, pois reproduz em todos os seus âmbitos a identidade. Tal anonimato se dá sob uma estrutura social chamada por Adorno de *mundo administrado*.

## 2. 4. 2 O mundo administrado: a identidade coercitiva como segunda natureza

A sociedade que reproduz a dominação anonimamente é, para Adorno, algo próprio do capitalismo do século XX, o que exige uma revisão da abordagem de Marx, que produzira suas análises a partir de um capitalismo liberal, nas quais a divisão de classes (dominadores e dominados) podia ser denunciada mais explicitamente por meio da crítica à economia-política. Esse diagnóstico de Adorno e Horkheimer derivam das análises de Friedrich Pollock, seu colega do Instituto de Pesquisa Social, para quem a *Dialética do esclarecimento* é dedicada. Na concepção de Pollock<sup>44</sup>, o capitalismo teria deixado de ser regido pelo livre comércio, pois a ordem mercantil teria passado a ser permeada por relações predominantemente políticas, tornando-se, assim, um *Capitalismo de Estado*. Sob essa configuração, as contradições inerentes ao sistema passam a ser geridas e camufladas pela homogeneidade da administração econômica exercida pelo Estado. Quando o mercado passa a ser organizado sob o monopólio estatal, diluem-se aquelas contradições e crises que seriam essenciais, para Marx, à autodissolução do capitalismo. É nesse sentido que, em um texto posterior sobre o tema<sup>45</sup>, Adorno diz que, sob o capitalismo administrado, o diagnóstico marxista acerca do capitalismo, de que “(...) seria historicamente certo um primado das forças produtivas, que necessariamente romperia as relações de produção”, não se concretizaria, já que o colapso que se esperava como consequência das crises econômicas é contornado por uma mudança estrutural no sistema, em que “(...) o capitalismo descobriu em si mesmo recursos que permitem empurrar para as calendas gregas a bancarrota total” (ADORNO, 1994, p.63).

No entanto, a mudança estrutural do capitalismo não é suficiente para delinear o que Adorno chama de mundo administrado. O trabalho alienado que Marx denunciara teria se alastrado para além das relações de produção, pois o fetichismo da mercadoria teria alcançado também o tempo livre das pessoas<sup>46</sup>, a própria esfera da vida imediata, fenômeno que Adorno e Horkheimer denominam de *indústria cultural*. O capítulo sobre a indústria cultural possui um subtítulo que chama a atenção: “o esclarecimento como mistificação das massas”. Tal subtítulo se explica porque o processo de dominação

<sup>44</sup> Ver Rugitsky, F. Friedrich Pollock: limites e possibilidades. In: NOBRE, M. (Org). Curso livre de Teoria Crítica. Papyrus, 2008.

<sup>45</sup> ADORNO, T. W. Capitalismo tardio ou sociedade industrial? In: Adorno. Organização de Gabriel Cohn. 2.ed. São Paulo: Ática, 1994.

<sup>46</sup> Sobre isso ver ADORNO, T. W. **Tempo livre**. In: Palavras e Sinais: modelos críticos 2. Rio de Janeiro: Vozes, 1995, pp. 70-82.



denunciado na *Dialética do esclarecimento* aparece, na indústria cultural, como uma dominação da natureza interior em sua forma mais bem acabada, de modo que a aceitação e adesão massiva dos indivíduos a esses elementos sociais se deem aparentemente como uma escolha espontânea, enquanto são orientados por uma dominação que alcança veladamente o status (tomando de empréstimo o termo kantiano) de “esquematismo”, que estabelece algo determinante, necessário e anterior à experiência.

A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente. Na alma devia atuar um mecanismo secreto destinado a preparar os dados imediatos de modo a se ajustarem ao sistema da razão pura. Mas o segredo está hoje decifrado (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 103).

Há, assim, um universal anterior à experiência a que toda experiência particular deve se conformar, uma uniformização do todo que permite entender a indústria cultural como um elemento do esclarecimento dominador: “a unidade evidente do macrocosmo e do microcosmo demonstra para os homens o modelo de sua cultura: a falsa identidade do universal e do particular” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 100). Essa falsa identidade revela a indústria cultural como um fenômeno gestado pela lógica do esclarecimento, que só foi possível devido ao sua contraparte social mais bem acabada, o capitalismo administrado, isto é, devido ao avanço técnico e a concentração financeira e administrativa da sociedade nas mãos de poucos, que fez com que o interesse econômico desses administradores convergisse com as novas possibilidades técnicas de produção cultural, pois estas ampliaram a possibilidade de lucratividade para toda a cultura. As produtoras ou mantenedoras das novas técnicas de produção cultural<sup>47</sup> tomam as rédeas da produção e difusão da cultura voltada para as massas, formando uma espécie de organização de elementos mutuamente dependentes<sup>48</sup>, mas que têm o lucro como elemento comum. Nesse processo, a indústria cultural eliminaria a tensão

---

<sup>47</sup> Em suma, os empresários que financiam produções musicais e cinematográficas, empresas privadas das quais depende a difusão desses produtos – como as empresas de energia elétrica, por exemplo – através do rádio, da televisão e do cinema, ou mesmo as grandes produtoras desses meios.

<sup>48</sup> “A dependência em que se encontra a mais poderosa sociedade radiofônica em face da indústria elétrica, ou a do cinema relativamente aos bancos, caracteriza a esfera inteira, cujos sectores individuais por sua vez se interpenetram numa confusa trama econômica” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p.101).

que possuíam as obras de arte na era liberal<sup>49</sup>, a saber, a de serem mercadorias (pois são também produtos a serem vendidos no mercado) e, ao mesmo tempo, serem produtos autônomos do espírito (que possui um fim em si mesmo, sendo um construto artístico antes de ser um produto comercial). Sob a lógica da indústria cultural, as obras “não são mais *também* mercadorias, mas o são integralmente” (ADORNO, 2006, p. 93-94).

Desse modo, a tensão própria à cultura tende a se dissolver na indústria cultural, que anseia uma identidade total dos indivíduos com ela, dissimulando as discrepâncias e dissonâncias que o indivíduo e a arte teriam com a cultura e que permitiria que os indivíduos se manifestassem como seres autônomos e não se limitassem à mera imitação<sup>50</sup>. O imperativo da indústria cultura é o “deves submeter-se”, uma submissão internalizada como procedimento padrão, ao ponto de sequer ser preciso “indicar a quê” (ADORNO, 1994, p. 97), pois o mote é gerar indivíduos submissos e conformados, impedindo o desenvolvimento de pessoas autônomas e capazes de refletir. O mundo administrado é, assim, a realização efetiva daquela identidade que o pensamento sempre buscou para sua autoconservação, é a imposição do sempre mesmo, que exclui a diferença pela sua ameaça à conservação do todo que, na verdade, não elimina o sofrimento e a dominação a que se esperava escapar, mas os perpetua como algo naturalizado. O mundo administrado aparece, assim, como o retorno do sofrimento inescapável do destino mítico, é o retorno das características da natureza que fora desencantada, mas que regressa (bem aos moldes do retorno do reprimido do qual falamos) enquanto uma segunda natureza.

O conceito de segunda natureza já pode ser encontrado em Hegel. Aí ela é o resultado de um processo pedagógico em que o homem supera sua determinidade natural para se constituir efetivamente como humano. Diz Hegel:

O terreno do direito é, em geral, o *espiritual*, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a *vontade*, que é *livre*, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza (HEGEL, 2010, p. 56 citado por DUARTE, 1993, p. 97)

<sup>49</sup> Ou seja, desde que os artistas tiveram mais possibilidades de serem produtores autônomos (sem a encomenda específica de mecenas ou da igreja, por exemplo) e levavam a obra ao mercado para vendê-la.

<sup>50</sup> “a cultura que, de acordo com o seu próprio sentido, não somente obedecia aos homens, mas também sempre protestava contra a condição esclerosada na qual eles viviam, e nisso lhes fazia honra; essa cultura, por sua assimilação total aos homens, torna-se integrada a essa condição esclerosada; assim, ela avilta os homens ainda mais uma vez” (ADORNO, 1994, p. 93).

Mas nessa concepção de Hegel, a segunda natureza ainda aparece como um momento verdadeiro na constituição da consciência do sujeito. Como vimos, sob as condições colocadas por Adorno, esse momento, ainda que potencialmente verdadeiro, acaba sob o falso signo da identidade abstrata, justamente aquilo que impede o sujeito de constituir uma consciência das relações sociais reais. Nesse sentido, Adorno segue a concepção de Lukács, que destaca o aspecto da reificação da existência, que aparece ao sujeito como algo estranho:

Quando objetivo algum é dado de modo imediato, as estruturas com que a alma se defronta no processo de sua humanização como cenário e substrato de sua atividade entre os homens perdem seu enraizamento evidente em necessidades supra-pessoais do dever-ser (...). Constituem elas o mundo da convenção (...). Ele é uma segunda natureza; assim como a primeira, só é definível como a síntese das necessidades conhecidas e alheias aos sentidos, sendo portanto impenetrável e inapreensível em sua verdadeira substância (LUKÁCS, 2000, p. 62 citado por DUARTE, 1993, p. 97).

Na concepção de Lukács, a segunda natureza não preenche o mundo de sentido, mas o esvazia, pois, na vida social, os valores, que se tornam petrificados, escapam aos indivíduos que o produziram, dando a aparência de valores eternos, que aparecem como um mundo da convenção, o mundo da alienação que engendra a reificação do humano, tal como vimos. Aparece aqui, novamente, a reificação enquanto esquecimento, pois os objetos se tornam reificados quando são apropriados sem que suas diversas facetas sejam consideradas, isto é, quando algo deles é esquecido em favor da univocidade de sentido que, no fundo, o esvazia de sentido.

Para Adorno e Horkheimer, o esclarecimento se converteria em barbárie porque a natureza, esquecida e brutalizada no processo de dominação do esclarecimento, retornaria em todo seu potencial destrutivo na sua reprodução social. É nesse sentido que Adorno diz, já em 1932, que essa relação tem de ser entendida sob a ideia de *história natural* (ADORNO, 2000), pois a linha demarcatória entre o âmbito meramente subjetivo, histórico-cultural, e o objetivo, a natureza, só se dá de maneira ideológica e, ademais, só pode ser interpretada criticamente quando se toma consciência de sua imbricação mútua. Em lugar de sobrepor uma a outra, Adorno propõe uma interpretação imbricada de ambas. Se a revelação da história/cultura como mundo da convenção é encontrada por Adorno em Lukács, a noção de uma natureza que também é história – que permite fazer a relação dialética entre as duas – é encontrada por ele Adorno em Benjamin, sob os conceitos de *transitoriedade e alegoria*.

Na leitura adorniana desses conceitos, o arcaico e o moderno, a natureza e a cultura, estariam entrelaçadas, pois uma se constrói na relação com a outra. A natureza não seria pura estaticidade sobre a qual a cultura seria erigida, como se esta fosse a pura dinâmica temporal. A própria natureza seria fundamentalmente transitória, lugar do finito, da eterna mudança, da criação. A história já está contida na natureza, ainda que sem o elemento ativo do humano, pois esta compartilha da transitoriedade própria à cultura, de modo que esse mundo das convenções em que a cultura se tornou aparece como um calvário (*schädelstätte*), como um complexo petrificado e morto, que (agora seguindo apenas Benjamin) surge, para Adorno, como uma escrita cifrada (*Zeichenschrift*) a ser interpretada sob a chave da *alegoria*, de modo que se encontre a referência da natureza que há na história e vice-versa. A alegoria monta uma imagem em que natureza e cultura podem se remeter uma à outra sem que se elimine uma em função da outra, ela seria o modo de ler esse entrelaçamento entre natureza e cultura (arcaico e moderno) sem que se recaia na constrição unívoca de sentido tanto para um quanto para outro, de modo que não se faça emudecer o sofrimento advindo dessa hipostasiação da cultura, da história, tomadas como algo natural, como segunda natureza<sup>51</sup>. Ainda que Adorno não mantenha o conceito de alegoria em obras posteriores, ele mantém a crítica à segunda natureza e a necessidade de uma relação dialética sem dominação entre cultura e natureza, o que ele fará sob a ideia da expressão do não-idêntico, que veremos à frente. O conceito de não-idêntico comporta aquilo que fora proscrito sob a totalidade imposta pela lógica da identidade, inclusive sua parcela histórica, e que deve ser rememorado. É nesse sentido que Adorno diz, em *Minima moralia*, que “a desgraça não sobrevêm como extinção radical do passado, mas quando o historicamente condenado é arrastado como morto, neutralizado, impotente e denegrido de modo indigno” (ADORNO, 2001, p. 137).

O progredir do esclarecimento seguiria, por conta de sua unilateralidade, justamente essa eliminação do passado que, ao invés de superá-lo, carrega-o consigo, reproduzindo a desgraça de qual não consegue se livrar. Eis o momento dialético que é essencial à compreensão da dialética inacabada do esclarecimento: o progresso da humanidade cria, de fato, através do desenvolvimento técnico, possibilidades para a

---

<sup>51</sup> Escreve Adorno em carta a Benjamin: “Ocorreu-me que, assim como o moderno é o mais antigo, o arcaico também é uma função do novo: primeiro ele é produzido como arcaico, e nesse sentido é dialético e não ‘pré-histórico’, antes o exato contrário. Ou seja, nada senão o lugar de tudo o que emudeceu por meio da história: algo que só pode ser medido nos termos do ritmo histórico que, sozinho, o ‘produz’ como história primeira” (ADORNO, 2012, p. 94).

emancipação do homem, ao ponto de que não seja mais necessário o domínio de uns sobre os outros, mas a nova organização social se mantém presa ao seu passado mítico, perpetuando as condições opressivas e sempre iguais. No ímpeto de superação do estado de sofrimento humano, do medo diante do desconhecido, o esclarecimento acabaria erigido em norma social, à qual o indivíduo deveria, como que diante de forças sobrenaturais, resignar-se. As duas teses principais do livro só podem ser entendidas à luz desse paradoxo entre progresso e regressão. Mito e esclarecimento não são estritamente *o mesmo*, mas se entrelaçam em momentos essenciais: no ímpeto de dominação da natureza em vistas de sua autoconservação (o mito já era esclarecimento), bem como no prolongamento desnecessário e irrefletido da opressão à liberdade, outrora emanada da natureza e, depois, perpetuada pelo próprio esclarecimento que poderia dar fim a ela (o esclarecimento acaba por reverter à mitologia). Afirmações como a que se segue, de *Minima moralia*, expressam isso de maneira exemplar:

O duplo carácter do progresso, que sempre desenvolveu o potencial da liberdade e a realidade da opressão, fez que os povos se ordenassem cada vez mais perfeitamente à dominação da natureza e à organização da sociedade, mas fossem ao mesmo tempo, graças à coação que a cultura exercia, incapazes de compreender aquilo com que a cultura traspassava tal integração. O humano, o mais imediato, o que representa o seu fito próprio frente ao mundo, tornou-se na cultura estranho aos homens. (...) Por isso, os homens aferram-se a algo que, confirmando a figura mutilada da sua essência na lhanura da sua aparência, deles mofa (ADORNO, 2001, p. 150-151).

É possível, agora, compreender porque o esclarecimento não se realizou, pois na sua fuga da natureza, que exercia poder sobre os homens, tal poder se reconfigurou como uma segunda natureza reproduzida de maneira irrefletida e anônima, de modo que a racionalidade se tornou irracional na medida em que impediu o próprio sujeito de reconhecer o mundo opressivo que ele mesmo tende a reproduzir. Se a racionalidade se tornou o algoz da humanidade é porque se limitou a um instrumento de dominação que enredou a humanidade a relações meramente quantificáveis. Isso só foi possível porque o esclarecimento, para dominar a natureza externa, exerce igualmente uma repressão da natureza interna do homem, pois precisa eliminar a dimensão qualitativa da vida, suas pulsões, seu momento natural e animal que denunciam a falsidade da coesão da totalidade alcançada. Só quando a natureza aparece como passiva, como mero substrato para a dominação, é que se pode identificar a multiplicidade orgânica e material da vida à imediatidade abstrata e unívoca. Trata-se, portanto, de um esquecimento da dimensão

sensível da racionalidade, a dimensão natural do homem, seu impulso mimético, que precisou ser reprimida para que a civilização se erguesse sob o princípio de identidade.

## 2. 5 PARA ALÉM DAS SOMBRAS DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

Acreditamos ter, agora, condições de responder à questão: a *Dialética do esclarecimento* configura-se em uma crítica totalizante da razão ou em uma crítica à razão totalizante? Podemos dizer que, ainda que a obra apresente um mundo circunscrito pela identidade sob uma totalidade forçosamente homogênea – abarcando a razão, o sujeito e a sociedade –, isso não significa que os autores tenham abdicado de qualquer momento de verdade: a crítica é direcionada a uma racionalidade totalizante, deformadora do sujeito e da realidade; uma racionalidade que perdeu sua relação com a objetividade, com a natureza interna e externa. Não há aí uma pretensão de, através da crítica, tomar o lugar totalitário do esclarecimento. A totalidade aí não é o objetivo, mas um elemento crítico, que mostra a limitação e parcialidade daquilo que é tomado como o todo pela razão. Para além do fato de os autores problematizarem amplamente uma pretensão totalitária<sup>52</sup>, devemos lembrar que a aporia da crítica de Adorno e Horkheimer decorre do próprio objeto analisado, a saber, a sociedade capitalista do início do século XX. É esse objeto que possui uma forma totalitária, contra a qual a razão, igualmente inserida nessa sociedade, só pode promover uma crítica imanente, assumindo a posição aporética que isso implica.

A crítica social, em Adorno, não tem como base medir a sociedade de hoje a partir de qualquer nostalgia de um passado bom ou de um futuro utópico que imagina como o mundo seria se fosse diferente do que é, sem levar em conta os meios reais e atuais para se chegar a isso. Esse tipo de crítica cultural é, para Adorno, uma crítica transcendental, a qual apesar de, como toda crítica cultural, fazer parte da situação que ela descreve, espera falar unicamente de um outro mundo, como se pudesse assumir uma perspectiva totalmente externa (ADORNO, 1994, p. 88). Para Adorno, a crítica cultural deve ser imanente, isto é, deve se erigir das possibilidades emancipatórias do presente, criticando e apontando os elementos que não permitem a realização de sua promessa. Note-se que não se trata também de confirmar o estado atual da cultura. Para

---

<sup>52</sup> Isso está presente na forma do próprio livro, composto por ensaios e fragmentos – estes inclusive como elementos não totalmente desenvolvidos ou que não encontraram lugar coeso no texto principal, mas ainda assim importantes em suas reflexões gerais – que ressaltam a não totalização das ideias aí elencadas.

Adorno, a “crítica é um elemento inalienável da cultura em si mesma contraditória e, com toda a sua inveracidade, a crítica ainda é tão verdadeira quanto a cultura é inveraz. A crítica não é injusta à medida que demole – isso seria ainda a melhor coisa nela –, mas à medida que obedece mediante o não-obedecer” (ADORNO, 1994, p. 79), pois “obedecer” à cultura é fazer a crítica que lhe é imanente.

Sob essa perspectiva, a crítica à cultura deve ser dialética: imanente e transcendente ao mesmo tempo. Isso significa que criticar a cultura é um pressuposto da própria cultura, que quer sempre ultrapassar a si mesma, pois é sempre dinâmica, não se permite ser capturada por um conjunto fechado de valores (como segunda natureza). Assim, Adorno toma partido pela crítica imanente contra pretensão de falar de fora, mas toma partido pela transcendência contra a completa imanência de uma cultura estática (propriamente a crítica cultural identificada por ele [idem, p. 83] no socialismo totalitário soviético, em que a cultura se torna ordenamento social). A crítica dialética não obedece à alternativa de estar fora ou dentro, transcendente ou imanente, à cultura:

A posição que transcende a cultura é, em certo sentido, pressuposta pela dialética enquanto aquela consciência que, de antemão, não se submete à fetichização da esfera do espírito. Dialética significa intransigência contra toda e qualquer reificação. (...) A escolha e a afirmação de um ponto de vista subtraído à órbita da ideologia é tão fictícia quanto sempre o foi a elaboração de utopias abstratas (ADORNO, 1994, p. 88).

Assim, não se trata de assumir um ponto de vista positivo a favor de uma ou de outra concepção, mas estabelecer a negação da alternativa única entre dois e contrapô-los de modo a deixar aberta a tensão, sem pressupor uma falsa síntese positiva precipitada, mas montar uma imagem do que mais poderia ser possível. Vale notar que esse é procedimento de Adorno em todas as suas abordagens (seja sobre a estética, a metafísica, a liberdade e a verdade), a saber, levá-las ao limite de maneira imanente, de modo a confrontá-las com suas próprias contradições inerentes e irreconciliáveis e, no fim, sem qualquer otimismo barato e precipitado, montar uma imagem possível da verdade desses objetos. A sua crítica à razão iluminista, na *Dialética do esclarecimento*, que critica sua ideia de autonomia e justiça sem querer abrir mão dela, é um bom exemplo disso.

No livro escrito com Horkheimer, as poucas passagens que apontam para a superação do caráter totalitário do esclarecimento se apoiam em uma crítica intransigente: “uma verdadeira práxis revolucionária depende da intransigência da teoria

em face da inconsciência com que a sociedade deixa que o pensamento se enrijeça” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 45). A intransigência aparece como resistência, como “a exigência clássica de pensar o pensamento” (ibidem, p. 33), isto é, como aquilo que está inserido na reprodução do padrão cultural, mas que pode ainda resistir a ele de maneira dialética: “A dialética revela (...) toda imagem como uma forma de escrita. Ela ensina a ler em seus traços a confissão de sua falsidade, confissão essa que a priva de seu poder e o transfere para a verdade” (idem, p. 32). Enquanto participante da cultura, a crítica cultural, ou crítica ao esclarecimento, não pode se pôr como que de fora da cultura, então precisa mostrar, de maneira imanente e dialética, que o próprio objetivo do esclarecimento não condiz com sua forma efetiva. É nesse movimento dialético e imanente que a mimesis aparece, enquanto excluída da racionalidade e ao mesmo tempo constituinte desta, como um apontar para fora da totalidade imposta pela razão instrumental.

Apesar de a mimesis aparecer, na *Dialética do esclarecimento*, como transfigurada em algo perverso na sociedade contemporânea – na imitação do caráter opressivo da natureza –, ela não se resume a isso. Nesse sentido, discordamos de Gagnebin (1997, pp. 85-95), que diz que Adorno, no livro escrito com Horkheimer, restringe a mimesis a uma perspectiva platônica – sempre ligada a um caráter regressivo –, pois, ainda que ela não apareça em seu potencial racional, como ocorrerá em obras posteriores, a mimesis aí já é a contraparte dialética da razão aprisionada ao subjetivismo, servindo de autocrítica à razão instrumental. Sua relação com a natureza, interna e externa, já serviria como impedimento da hipostasiação da razão abstrata como detentora da totalidade da realidade. Desse modo, o movimento da crítica é o de reconhecer aquilo que deu origem à situação aporética no interior do próprio procedimento de análise. A aporia, assim, não paralisa a razão, antes aponta para o limite estrutural do pensar, que impõe exigências de reflexão para além da identidade do pensamento consigo mesmo. Para Adorno e Horkheimer, a aporia não é algo a ser extirpado do pensamento, mas mantido, de modo que sirva de sustentação à crítica do presente.

Podemos dizer que a *Dialética do esclarecimento* só engendra uma paralisia da razão se esta quer permanecer fiel às suas exigências instrumentais. Quanto a isso, diz Adorno numa entrevista, publicada em 1969: “Diante da questão ‘que fazer?’ eu na realidade só consigo responder, na maioria dos casos, ‘não sei’. Só posso tentar analisar de modo intransigente aquilo que é. Nisso me censuram: já que você exerce a crítica,



então é também sua obrigação dizer como se deve fazer melhor as coisas. Mas é precisamente isso que eu considero um preconceito burguês” (2003, p. 133). O que Adorno quer manter vivo no pensamento, mesmo na *Dialética do esclarecimento*, é a liberdade de escapar a toda alternativa pré-estabelecida. Sua crítica ao “dizer como se deve fazer melhor as coisas” não deve ser entendida como um pessimismo, pois não se trata de abdicar do “melhor”, mas justamente de um “como” que se dê como diretriz invariável da existência. Nesse sentido, para Adorno, a recusa à imagem imperante daquilo que deveria ser o humano, a sociedade e a natureza já seria um passo em direção ao melhor. Para ele, o trabalho filosófico não pode estar desvinculado de uma profunda recusa ao estado de coisas do mundo reificado, baseada na compreensão desse mundo como, apesar de uma aparente pacificação advinda da identidade e da totalidade, o reverso de um mundo reconciliado. Isso, certamente, não soluciona imediatamente o problema de uma razão totalizante, mas também não se permite sucumbir a ela sob qualquer figura compensatória, pragmática, intensificando a aporia como uma arma do pensamento diante das falsas imposições teóricas e práticas de identificação com estruturas e preconceitos tomados como uma totalidade natural e inescapável. “A contradição é necessária. Ela é uma resposta à contradição objetiva da sociedade” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 196). Resposta esta necessária na medida em que “é próprio do mecanismo de dominação impedir o conhecimento do sofrimento que provoca” (ADORNO, 2001, p. 60).

A questão a ser respondida parece ser: que tipo de filosofia poderia dar conta de não recair em uma reafirmação da ordem existente, nem em sua antítese – que no limite fomenta o mesmo problema –, a de um construto racional desligado da realidade? A resposta não é, portanto, nem positivista, nem idealista, mas uma autorreflexão crítica da filosofia que, diante da dúvida sobre se ela é ainda possível, não espere romper com a racionalidade como um todo, o que a faria abdicar de si mesma, mas fazer brotar do interior da racionalidade unilateral a sua contraparte constitutiva que fora reprimida, aquilo que podemos englobar sob o conceito de mimesis e, em seu modo filosófico de execução, sob o conceito de *expressão*, que será tratado adiante. Trata-se de pensar a partir da própria impossibilidade da filosofia se manter intocada em seus pressupostos, especialmente com relação às suas noções de razão e de sujeito, as quais se mantiveram coladas à hipostasiação da identidade. A crítica a essas noções não intenta, contudo, abdicar do momento identificante, mas ressaltar a sua interdependência com relação ao não-idêntico. A racionalidade que Adorno propõe resgatar traz essas duas coisas

imbricadas, de modo que não há uma ruptura, mas uma mudança qualitativa com relação às ideias hegemônicas de razão e de sujeito. Não se trata, portanto, de insistir diante da impossibilidade de ação, mas de retirar dos motivos da não realização de uma sociedade emancipada as figuras utópicas possíveis de algo melhor. Assim, aquilo que poderia ser visto como um pessimismo – ou mesmo como uma contradição performativa que admite não haver nenhuma saída e, ainda assim, continua atuando desesperadamente –, parece ser muito mais um otimismo quanto às possibilidades não realizadas da sociedade.

A aposta naquela relação dialética entre mimesis e racionalidade nos parece manter aberta a possibilidade de realização de um estado de coisas melhor, pois está intimamente ligada à expressão (denúncia e superação) do sofrimento incutido pelas formas sociais derivadas da dominação em vistas da identidade e totalidade. Apesar do sentimento claustrofóbico advindo de uma obra como a *Dialética do esclarecimento*, ela não nos parece se encerrar na resignação a um mal inescapável, pois já dá indícios de um movimento de resistência como práxis que será desenvolvido em obras posteriores. Foi isso que procuramos mostrar em nosso primeiro capítulo, a saber: a *Dialética do esclarecimento* não imobiliza o pensamento, pois a aporia surge da necessidade da crítica do ímpeto de dominação inerente ao pensamento que, no interior do seu progredir, acabou se impondo como a racionalidade mesma, excluindo seus momentos de não dominação, representados por Adorno e Horkheimer através da mimesis. O pensamento, assim, se posiciona contra a imobilidade, contra a hegemonia da identidade que impõe uma determinação unilateral e coercitiva às relações do sujeito com a natureza, com os outros e consigo mesmo. É por isso que, mantendo-se fiel à ideia de liberdade enquanto não-determinação, Adorno vai dar primazia, na *Dialética negativa*, a uma racionalidade ligada à expressão, que abarque aquilo que é excluído pelo pensamento identitário sem, contudo, procurar subordiná-lo a um princípio de identidade. Veremos que daí surge, de maneira imanente, um impulso ético contra a proscrição do diferente, contra a dominação responsável pelo sofrimento, impulso que aponta para um estado de coisas reconciliado, que serve de horizonte para a realização de um mundo racional sem dominação.

### 3 DIALÉTICA NEGATIVA, OU O QUE SIGNIFICA E COMO É POSSÍVEL DIZER O QUE NÃO SE DEIXA DIZER

(...) vivemos em um mundo infame, eu diria.  
 (...) Um mundo mal nascido... Mas existe outro mundo na barriga deste. Esperando... É um mundo diferente. Diferente e de parto complicado. Não é fácil o nascimento. Mas com certeza pulsa no mundo em que estamos. Um mundo que “pode ser” pulsando no mundo que é.

(Eduardo Galeano)

#### 3.1 O QUE É UMA DIALÉTICA NEGATIVA?

O capítulo anterior teve como mote mostrar o bloqueio estrutural a todo elemento exterior à determinada identidade de pensamento e modo de vida, bem como que a expressão desses elementos não-idênticos são uma exigência surgida da crítica desse estado de coisas, sem a qual não é possível intentar a sua transformação. Tratou-se, enfim, de mostrar porque, diante da totalização dos processos identitários, é necessário dizer aquilo que não se deixa dizer. De agora em diante, procuraremos mostrar, a partir da dialética negativa de Adorno, o que significa e como é possível dizer o que não se deixar dizer, ou seja, o que significa expressar esses elementos aconceituais, e como é possível fazer isso.

Definir a dialética negativa de Adorno não deixa de guardar relação com certa ironia: definir um procedimento que quer tornar a indefinição uma condição sem a qual não há verdade, pode nos fazer vacilar entre a falta de rigor e a ânsia por abarcar todos os detalhes, e ambos podem nos fazer perder o que procuramos. Por isso, seria mais condizente optar aqui por percorrer um caminho no interior do pensamento do autor esperando que a experiência desse percurso traga tal definição na sua realização. Ainda assim, não podemos nos furtar em apontar a nossa chave-de-leitura do texto adorniano, adiantando ao menos os nossos pressupostos, colocando, como sugere o próprio Adorno (2009, p. 07), as cartas na mesa para que o jogo seja jogado.

Este capítulo espera mostrar a *Dialética negativa* como resposta ao diagnóstico da *Dialética do esclarecimento*, na medida em que aquela aponta para a restituição do lugar da mimesis na vida material e cognitiva do sujeito, ressaltando a relação dialética entre mimesis e racionalidade. Isso tem que ver com o conceito de expressão, como modo de apresentação dessas instâncias contraditórias da vida humana. Por outras palavras, a leitura que intentamos aqui da *Dialética negativa* é mostrá-la como uma

experiência possível de uma racionalidade expressiva, ressaltando as potencialidades de compor um conteúdo legível da dialética entre mimesis e racionalidade, bem como seu potencial crítico contra uma razão instrumental. Contra o que nesta é chamado de racional, procuraremos ressaltar, digamos, uma dimensão irracional, entendida como aquilo que escapa aos ditames ordenadores dessa razão sem vida, aquilo que escorre entre os dedos na medida em que se faz o movimento de agarrar a realidade através do conceito<sup>53</sup>, mas que compõe inexoravelmente o núcleo da experiência racional. No interior da filosofia de Adorno, esse elemento é a *mimesis*. Lembremos que a mimesis se encontra na ordem da relação sensível do sujeito com o seu outro, dimensão não poucas vezes identificada à falsidade pela tradição por conta de sua imprecisão e mutabilidade, características fugidias à definição universal. Nessa medida, tudo o que não pode ser inteiramente definido e que é transitório – o particular, o mutável, o efêmero, o sensível, o corpóreo etc. –, precisamente aquilo que faz parte da experiência material concreta, apresentar-se-ia como confusão à razão.

O que pauta essa concepção de verdade é aquele *princípio de identidade* tratado no primeiro capítulo. Daí a necessidade de uma dialética da não-identidade, que ressalte o elemento negativo, aquilo que ficou à margem no processo de esclarecimento, precisamente a dimensão mimética da existência relegada a um lugar negativo. Se a linguagem fora já cooptada pela racionalidade instrumental e tornou-se mero sistema de signos que confirmam o existente, ela mesma deve alterar-se qualitativamente para conseguir abarcar a não-identidade. Essa alteração qualitativa da linguagem ocorre pela exigência de dizer aquilo que não se permite dizer de maneira convencional e positiva, trazendo a necessidade de uma filosofia da expressão. É assim que compreendemos aqui a *Dialética negativa*.

Na obra em questão, a mimesis é vista como o par dialético da racionalidade porque – para além do fato de a mimesis representar uma crítica à racionalidade satisfeita com seus instrumentos quantificadores da experiência – racionalidade e mimesis são mediações recíprocas que afetam o núcleo mesmo da possibilidade uma da outra. Assim, a mimesis aparecerá em Adorno não como um elemento isolado, nem como um momento superador da racionalidade instrumental, mas como um elemento que mantém aberta a possibilidade de experiência, sempre apontando para o elemento

---

<sup>53</sup> Vale notar que a palavra “conceito” em alemão é *Begriff*, derivado do verbo *begreifen* (compreender), cujo radical, *greifen*, significa “agarrar”. O conceito seria, então, aquilo que compreende agarrando.

inapreensível à identificação no pensamento e destacando seu potencial para o ainda não realizado no interior do que parece determinado.

O pensamento, na dialética negativa, assume um funcionamento aporético, mas é justamente isso que garante que ele se mantenha em movimento, não se deixando capturar pela estática da identidade. Esse movimento, no entanto, não decorre de nenhuma decisão arbitrária, mas do impulso recebido daquilo que é não pensamento, na medida mesmo em que ele não se deixa dominar inteiramente, incidindo sobre o pensamento e fazendo com que ele se mova no intuito de desvendá-lo: “em verdade, todos os conceitos, mesmo os filosóficos, apontam para um elemento não-conceitual porque eles são, por sua parte, momentos da realidade que impele à sua formação” (ADORNO, 2009, p. 18). Pode-se dizer, portanto, que a dialética negativa é o movimento do pensamento que chega à confissão, dialética e imanentemente à sua intenção identificante, de que conhecer o diferente é mantê-lo em sua forma contraditória e não-idêntica, isto é, mantê-lo como negação.

Nessa medida, o conceito de dialética negativa “subverte a tradição” (idem, p. 07), pois, segundo Adorno, de Platão a Hegel, a dialética firmou o compromisso de culminar, através da negação, em algo positivo (afirmativo) ou, poderíamos dizer, tomar a identidade como *telos* da não-identidade, de modo que a dialética serviria ao propósito de necessariamente dizer o que algo *é* por meio daquilo que ele *não é* ou, como é mais patente em Hegel, chegar à síntese reconciliatória positiva através da negação da negação. Se “a dialética serve à reconciliação” entre sujeito e objeto, isso não estaria, para Adorno, na eliminação do outro na pressuposição da síntese da multiplicidade, mas na “(...) meditação sobre a multiplicidade que não se mostraria mais como hostil” (ibidem, p. 14). Uma dialética negativa seria, assim, aquela que se detém no momento de não-identidade no interior do conceito, não como se pudesse formar tal conceito e confrontá-lo com o conceito usual – o que se reverteria em identidade e manteria a estrutura dicotômica e incomunicável entre sujeito e objeto –, mas na exposição das mediações internas à determinação de cada um dos polos, que os releva como momentos inerentes ao que lhe é contrário.

É nesse sentido que a dialética não pressupõe um “primeiro”, pois disso se seguiria que algo é “segundo”, subordinado, tornando a desigualdade justificada por meio do princípio de identidade, que pressupõe o subordinado como desdobramento de uma essência posta como primordial. Ao pensar a mediação não apenas como algo que se dá entre os polos, mas também por meio e no interior deles, a dialética mostra as

afinidades internas entre os opostos, e é nessa medida que caminha para a sua reconciliação, pois diz respeito a um pensamento que reconhece em si o seu outro, sem a pretensão de identificá-lo a si mesmo. A dialética negativa é o pensamento que “consegue pensar contra si mesmo, sem abdicar de si”, algo possível unicamente porque ele se mede pelo que ele não é, conseguindo implodir seu modo de funcionamento identificador: “a armadura do pensamento não deve necessariamente permanecer aderida a ele; o pensar alcança um ponto suficientemente distante para perceber a totalidade de sua requisição lógica como ofuscação” (ADORNO, 2009, p. 123).

Ao fazer o pensamento confessar a inverdade da identidade entre sujeito e objeto que ele presumia ter alcançado, a dialética negativa pode ser vista como estando aquém e, ao mesmo tempo e por isso mesmo, além do pensamento tradicional calcado na *aedequatio*: aquém porque tem que admitir não ser capaz de realizar a adequação entre o pensamento e aquilo que é pensado, admitindo, assim, sua limitação; além porque não se ilude quanto a uma ordem superior que garanta a compatibilidade desses elementos diferentes, lugar ocupado pela identidade, ao passo que essa constatação não implica em uma resignação, antes serve como impulso ao pensamento para ultrapassar seu ímpeto de identificação e reconhecer no interior de seus processos reflexivos aquilo que tanto lhe escapa como o determina. O pensamento retira a força para ultrapassar a si mesmo do objeto e, nessa medida, “para o conceito, o que se torna urgente é o que ele não alcança, o que é eliminado pelo seu mecanismo de abstração” (ADORNO, 2009, p. 15), sendo esta necessidade de alcançar o inalcançável, conhecer o que é não-pensamento através do pensamento, uma parte inerente ao pensamento conceitual, sua utopia (cf. idem, p. 17), a qual ele constantemente trai ao equiparar o não-conceitual ao conceitual.

Toda dificuldade da proposta adorniana poderia ser resumida no fato de aquilo que o conceito almeja, o não-conceitual, ser ao mesmo tempo aquilo que ele mesmo nega para se constituir enquanto conceito, ao mesmo tempo que “a filosofia não pode nem contornar uma tal negação, nem se curvar a ela. Nela reside o esforço de ir além do conceito por meio do conceito” (idem, p. 22). Essa bem poderia ser a definição de uma dialética negativa. Dizer através do conceito aquilo que o conceito impede de dizer só é possível sob uma racionalidade expressiva, capaz de trazer essa contradição não como falha cognitiva, que deveria ser reparada, mas como conteúdo de verdade. Tal conteúdo diz respeito, por sua vez, não apenas ao campo teórico e gnosiológico, mas igualmente, e de maneira imbricada, ao campo prático, enquanto crítica das condições e das

consequências com relação à identidade, apontando ao mesmo tempo para a ação necessária à transformação desse estado de coisas.

### 3. 1. 1 Crítica social e crítica do conhecimento

Se a aporia em que se enreda a filosofia de Adorno se dá, como visto anteriormente, por conta da contradição que assume a racionalidade no mundo administrado – um contínuo da dominação e da identidade, mas também uma ruptura iniciada na modernidade, com o avanço técnico-científico, que efetiva também as condições para a emancipação, barrada por conta da própria estrutura da sociedade capitalista –, então há uma relação peculiar de continuidade e descontinuidade: só podemos falar de continuidade, como diz Nobre (1998, p. 44), se levarmos em conta a ruptura, isto é, só podemos dizer que o aspecto de destino mítico continua vigente quando esse aspecto tem suas possibilidades de superação efetiva colocadas pela modernidade, ainda que bloqueadas pela própria estrutura social. Isso significa que há uma possibilidade de emancipação que aguarda a sua liberação, ou ainda: aguarda a sua *expressão*, no sentido de que aguarda ser liberado do lugar em que está comprimido<sup>54</sup>. Tendo em vista que as condições e possibilidades de emancipação são barradas pela pressão da sistematização totalizante da vida, caberia investigar como é possível liberar, no interior mesmo daquilo que é (a identidade), aquilo que ainda não é, mas pode ser (a não-identidade). Em Adorno, isso ocorrerá sempre em duas instâncias entrelaçadas dialeticamente: no sujeito e na sociedade, ambas sob a pressão do princípio de identidade (razão instrumental e mundo administrado, respectivamente), de modo que seria preciso encontrar o meio de expressão para aquilo que nesse contexto não se permite agarrar pela identidade posta. É preciso trazer à tona o que é heterogêneo ao sistema fechado e regido pelo princípio do equivalente.

No âmbito social, essa equivalência enquanto princípio está, para Adorno (2009, p. 128), na base do *princípio de troca*, entendido à luz de Marx como um momento ideológico que esconde as contradições das relações materiais reais sob um elemento abstrato falsamente apaziguador. Para Adorno (ADORNO, 1992, p. 234), a troca é a “figura racional da imutabilidade mítica”, precisamente aquilo no que se converteu o progresso regressivo do esclarecimento, que avançou na compreensão da natureza interna e externa ao homem à custa do afastamento com relação a elas. A troca

---

<sup>54</sup> Cf. nota 10 deste texto.

é esse afastamento das relações sociais concretas que, apesar de seu alheamento à realidade – e mesmo em sua fuga para a equivalência abstrata –, pauta seu funcionamento concreto. Ela reduz os seres singulares, e portanto não-idênticos uns aos outros, à identificação, apartando deles suas qualidades com a marca do comensurável da quantidade.

Nesse sentido, o princípio de troca aparece como a forma ideológica do mundo administrado, ligada à forma da identidade como mediadora de todas as relações. Ela é falsa não porque toma a igualdade da troca como forma justa das relações de trabalho, mas precisamente, e nisso ela está totalmente alinhada à identidade como princípio do pensamento instrumental, porque pressupõe essa igualdade como realizada. É a partir dessa igualdade pressuposta, no entanto, que se chega à denúncia de sua falsidade, precisamente na cobrança de que ela satisfaça seu conceito: se de fato a troca ocorresse, então ela aboliria a si mesma, deixaria de ser necessária para uma relação de real igualdade, que não precisaria recorrer a um princípio exterior para a sua confirmação. Dessa forma, a transcendência do princípio da troca não seria a sua revogação, sua negação abstrata, mas ela mesma levada ao seu conceito (sua negação determinada, portanto), pois nela reside uma ambiguidade: ela é ideologia – pois “consistiu desde sempre em trocar em seu nome desiguais, em se apropriar da mais valia do trabalho<sup>55</sup>” – mas também promessa – resguardada no “ideal de uma troca livre e justa que até os nossos dias não foi senão mero pretexto” (ADORNO, 2009, p. 128).

Nisso a troca também se aparenta à identificação como princípio do pensamento, pois se a identidade entre sujeito e objeto – que nunca foi senão uma falsa realização – seguisse sua intenção até o fim, então não promoveria uma identificação imediata entre eles – e assim deixaria de existir nesses termos –, mas teria que assumir a não-identidade como seu objetivo, libertando-se da inescapabilidade da dominação: o pensamento é levado a admitir que ao querer conhecer o que lhe é não-idêntico, este precisa se manter enquanto tal para manter-se de acordo com sua verdade. O pensamento enquanto identidade é, assim, transformado qualitativamente, de modo a promover não a unidade imediata com o seu outro a partir de si mesmo, mas a unidade que mantém os contrários, convergência entre opostos que permanecem distintos entre si e, ao mesmo tempo, reconhecem a presença do outro em si. A identidade levada ao seu conceito tem que trazer consigo o processo de identificação a partir do seu momento

---

<sup>55</sup> Nesse sentido, em termos marxianos, a troca entre iguais resultaria em um saldo nulo, não na acumulação de capital a partir do mais-valor.



de convergência não coagida, não instituir uma igualdade sem restos e sem movimento. Em sua transformação qualitativa, mantém-se o ideal de identificação sem presumi-lo, reconhecendo a não-identidade como seu objetivo e encontrando a afinidade com aquilo que quer identificar sem violentá-lo naquilo que ele é em si: “uma conjunção do diverso” (ADORNO, 2009, p. 131). Na *Dialética Negativa*, a identidade assim entendida diz respeito a uma restituição da mimesis, elemento inalienável na relação entre sujeito e objeto: aproximação entre dessemelhantes (não-idênticos) que reconhecem sua afinidade, portanto sua semelhança (identidade), sem que isso elimine a distância entre eles<sup>56</sup>.

O mimético no sujeito é justamente o seu caráter particular reprimido, sua diferença aplainada sob a sociedade total que, ainda que seja irreconciliável com os sujeitos e algo insuportável para eles, pois nega sua liberdade, põe-se como destino irreversível, inclusive confirmado por sujeitos incapazes de se reconhecerem enquanto tal. Numa sociedade sob a forma hegemônica da identidade, a consciência se fecha aos seus antagonismos<sup>57</sup>, reproduzindo a ordem dominante que, então, resiste ao seu desvelamento mesmo através da crítica da economia-política, como em Marx<sup>58</sup>, pois a administração da totalidade da identidade social (o barramento da crise pelo Capitalismo de Estado e o barramento da possibilidade de tomada de consciência de classe pela Indústria Cultural) não permite que o antagonismo, ainda que existente, torne-se contradição manifesta, uma vez que os conflitos são administrados no interior do próprio sistema que os causa.

Contra essa violência totalitária do sempre mesmo [*Immergleich*], feitiço sob qual se encontram as relações no mundo administrado, Adorno insiste na necessidade de o pensamento se libertar teoricamente – antes de promover uma ação – de sua função de

---

<sup>56</sup> “A contenda grega sobre se é o semelhante ou o dessemelhante que conhece o semelhante só poderia ser resolvida dialeticamente. Se, na tese de que só o semelhante é capaz disso, o momento ineliminável da mimesis que é intrínseco a todo conhecimento e a toda prática humana ganha a consciência, uma tal consciência torna-se não-verdade quando a afinidade que, em seu caráter ineliminável, está ao mesmo tempo infinitamente distante, posiciona a si mesma positivamente” (ADORNO, 2009, p. 131).

<sup>57</sup> “A forma do sistema é adequada ao mundo que, segundo seu conteúdo, se subtrai à hegemonia do pensamento; unidade e concordância são, porém, ao mesmo tempo a projeção deformada de um estado pacificado, que não é mais antagônico, sobre as coordenadas do pensar dominante, repressivo” (ADORNO, 2009, p. 29).

<sup>58</sup> Marx contrapunha a atividade concreta dos indivíduos reais à universalidade abstrata e fetichista da mercadoria portadora de certa subjetividade pseudoconcreta. Dessa forma, a pretensão de identificação imediata do sujeito ao Capital é frustrada na inadequação concreta dos sujeitos reais, fazendo implodir o sistema a partir de seu interior. Inadequação essa que, para Adorno, já não pode mais ser reivindicada pelos sujeitos: “Se a sociedade fosse compreendida enquanto sistema fechado e, com isso, irreconciliável com os sujeitos, ela se tomaria por demais penosa para os sujeitos, se eles ainda se mostrassem como algo desse gênero” (ADORNO, 2009, p. 29).

capataz da lógica da identidade e, por isso, a crítica à ideologia é, ao mesmo tempo, “a crítica da própria consciência constitutiva” (ADORNO, 2009, p. 129). Contudo, essa tarefa é, por certo, paradoxal e aporética, haja vista o entretecimento do pensamento nos processos de coerção identitária – afinal, admite o próprio Adorno, autor da dialética que quer ressaltar a não-identidade: “(...) a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura. Pensar significa identificar” (idem, p. 12). Note-se, no entanto, que se trata aí da “forma pura” do pensamento, poderíamos dizer: do pensamento satisfeito com a ordem conceitual. Ainda que isso não seja um momento suprimível do pensar, não é sua forma derradeira. Diante da coadunação do pensamento com a dominação, será preciso, para Adorno, que ele pense contra si mesmo, caso queira, de fato, apreender a realidade como algo para além de seu ímpeto de assimilação do existente a um sistema previamente instituído.

A filosofia, partícipe que é do fracasso do Esclarecimento, precisaria, assim, “criticar a si mesma sem piedade” (ADORNO, 2009, p. 11), pois, seguindo a metáfora adorniana, agora ela não passa de um “arquiteto introvertido do pensamento” que “mora por detrás da lua confiscada pelos técnicos extrovertidos”, de modo que, diante da proporção totalitária que adquiriu o princípio da identidade na vida pautada pela troca, os conceitos filosóficos, tradicionalmente voltados a dar conta do todo, “assemelham-se aos restos da simples economia de mercado em meio ao capitalismo industrial tardio” (idem, p. 11). Tal metáfora aponta para o violento recrudescimento do pensamento técnico-instrumental sobre a natureza, do qual nada escapa (nem mesmo, digamos, a lua) e que, assim, tornou a quantificação o mediador universal de tudo o que aparece, desde a natureza – interna e externa – até às relações sociais. A filosofia, por ora na face oculta da lua, precisaria então reencontrar seu ímpeto crítico e transformador, que depende do reconhecimento de seu próprio momento ideológico, ao qual se manteve subordinada e, por isso, oculta enquanto arquiteto introvertido do pensamento<sup>59</sup>. Caberia à filosofia, assim, restituir a si mesma enquanto lugar tenente do pensamento crítico, ainda que isso signifique, sob a situação sócio-histórica, transformar qualitativamente a

---

<sup>59</sup> Talvez valha a pena insistir na interpretação dessa metáfora: a face oculta da lua é o que, apesar de compor a totalidade daquilo que chamamos de lua, não se permite capturar de nosso ponto de vista limitado, tal como a parte objetiva (não-idêntica ao sujeito) que compõe o todo da nossa experiência é excluído do nosso ponto de vista subjetivo. A filosofia seria capaz de recuperar o que seria não-idêntico mediante suas reflexões – e por isso ela se encontra na face oculta –, e talvez por isso ela tenha sido excluída, relegada a um lugar invisível. Não caberia à filosofia, no entanto, tomar o lugar de um arquiteto extrovertido, mas apresentar-se, justamente por habitar também esse lugar negativo, como voz daquilo que, sob os instrumentos identificantes de criação de sentido, encontra-se oculto.

si mesma sob uma crítica intransigente e, assim, reencontrar o movimento de composição de seus conceitos.

Se, como diz Adorno no início da *Dialética negativa*, “a filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização” (ADORNO, 2009, p. 11), é porque ela ainda pode se pôr como tarefa transformar o mundo, mas isso depende, atualizando o pensamento de Marx<sup>60</sup>, do reconhecimento de que a transformação não ocorreu não só de uma insuficiência da práxis, mas de que “talvez não tenha sido suficiente a interpretação que prometia a transição prática” (idem). O que é urgente, no contexto descrito por Adorno, é a transformação do pensamento que pretende transformar a realidade. Se “(...) o objeto da experiência intelectual é em si um sistema antagonista extremamente real” (ibidem, p. 17), então a sua compreensão e transformação são impedidas pela cegueira da totalidade e fixidez da identidade, que gera um véu ideológico sob o qual algo que é de tal modo no agora deve ser assim e nunca de outra forma. Isso significa que não se trata apenas de perguntar “como é possível conhecer” ou “o que é possível conhecer”, mas também “quais as mediações que definem como e o que é possível conhecer”, ou ainda, “quais as instâncias culturais que estão articuladas na definição da verdade que bloqueiam as possibilidades do pensamento e da prática emancipatórios”.

Como o pensamento se organizou segundo essa identidade coercitiva, a crítica à ideologia é crítica da identidade que é, por sua vez, crítica da consciência constitutiva. Assim a crítica à identidade não é mera problemática da teoria do conhecimento, mas também crítica social, algo da ordem material, pois diz respeito ao sofrimento real impingido aos sujeitos tanto quanto à possibilidade real de superação desse estado.

“(...) a sociedade é imanente à experiência e não *allo genos* [coisa de outro gênero]. Somente a tomada de consciência do social proporciona ao conhecimento a objetividade que ele perde por descuido enquanto obedece às forças sociais que o governam, sem refletir sobre elas. Crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa” (ADORNO, 1995a, p. 189).

Em Adorno, a teoria do conhecimento tem uma visada prática, sem a qual ela seria mero exercício pueril, desprovido de propósito e limitado a discussões acadêmicas abstratas.

---

<sup>60</sup> “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 2007, p. 535).

### 3. 1. 2 Contradição dialética entre mimesis e racionalidade enquanto liberdade

A contradição é essencial para o funcionamento da crítica adorniana, pois aparece como revelação da falsidade da identidade, indicando que algo escapou à identificação, restando ainda algum antagonismo entre o que é demandado das coisas e as próprias coisas: “ela é o indício da não-verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito” (ADORNO, 2009, p. 13). A interpretação do mundo precisa ser sensível a tal contradição, o que evoca a dialética, pois se “a contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade” – se é como o não-idêntico aparece ao pensamento –, “a dialética é a consciência consequente da não-identidade” (idem, p. 14), é aquilo que impele o pensamento a ultrapassar a si mesmo ao se chocar com seus próprios limites. Em outros termos, através da dialética é possível seguir, no interior da contradição como ela aparece ao pensamento – sob a forma da identidade –, os impulsos objetivos barrados pelo pensamento, a não-identidade que aparece como contradição por ser um outro em relação ao conceito<sup>61</sup>.

Tais impulsos dizem respeito à vontade, traída enquanto identidade abstrata, de a liberdade do sujeito ter sua correspondência na realidade. Na medida em que isso não aparece como algo efetivo, e sim como um não-idêntico ao conceito, a filosofia deveria atentar para a dor do sujeito não livre, preso à dominação como segunda natureza. Por isso, para Adorno, “o que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito. O conhecimento precisa se juntar a ele, se não quiser degradar uma vez mais a concretude ao nível da ideologia” (ADORNO, 2009, pp. 13-14). A objetividade traz em si o indício desse desejo ainda não realizado, enquanto sofrimento do sujeito privado de sua liberdade. A objetividade no sujeito está ligada ao seu fundo pulsional<sup>62</sup>, sua natureza interna, na medida em que ela ainda reserva a si uma parte que não está presa a nenhum “eu fixo”. Nesse fundo opaco da consciência reside a liberdade do sujeito, que é derivada da vontade inerente a todo ser humano de ser livre.

Enquanto indeterminação conceitual, esse elemento mimético pulsional da consciência resiste à determinação do pensamento identitário, permitindo, assim, que o pensamento pense contra si mesmo. Isso significa admitir um outro no interior do

---

<sup>61</sup> Nessa medida, a dialética é a forma filosófica por excelência para Adorno, pois toda a filosofia tem por objetivo alcançar o não-conceitual através do conceito, de modo que “a simples contradição dessa exigência é a contradição da própria filosofia: essa contradição qualifica a filosofia como dialética, antes mesmo de a filosofia se enredar em suas contradições particulares. O trabalho da autorreflexão filosófica consiste em destrinçar tal paradoxo” (ADORNO, 2009, p. 17).

<sup>62</sup> De maneira simplificada: o impulso à realização de nossas vontades.

pensamento conceitual – precisamente essa dimensão mimética aconceitual – como algo determinante para uma relação – tanto cognoscível quanto prática – verdadeira e livre com os elementos não-idênticos da existência, de modo a superar a relação dicotômica entre o eu e o outro. Por isso, diz Safatle (2013a, p. 33) que a mimesis é, “neste contexto, internalização das relações de oposição, transformação de um limite externo em diferença interna. Não a mera imitação do objeto, mas assimilação de si pelo objeto”. Isso aponta para o fato de que a liberdade do sujeito não significar, para Adorno, nem a independização da consciência do seu momento material, nem simplesmente uma afirmação cega da vida meramente pulsional, mas a manutenção dialética desses extremos, de modo que se possa elevar, sem deformação, o momento material do sujeito ao conhecimento<sup>63</sup>.

Ao racionalizar a vontade, e com ela a liberdade, até o extremo, a filosofia (em especial a de Kant [cf. ADORNO, 2009, p. 200]) a submeteu à “invariância de uma razão sempre igual a si mesma”, fazendo com que a liberdade perdesse “isso que na linguagem usual distingue razão e vontade. Por força de sua racionalidade total, a vontade se torna irracional” (idem, p. 200). Para Adorno, no entanto, a liberdade não pode ser sem os impulsos corporais que impelem à vontade, por isso ela não pode ser elemento de uma razão pura de um sujeito transcendental, mas também não pode ser o mero reflexo irrefletido da vontade dos impulsos, pois estaria subordinado a eles e, assim, não seria liberdade. A vontade exige uma figura dialética: “Ela é a força da consciência graças à qual essa consciência abandona o seu próprio âmbito de circulação e altera, assim, aquilo que está meramente aí; essa transformação da consciência é resistência” (ibidem, p. 203). Em outras palavras, a vontade enquanto liberdade é a força por resistir à determinação, é a consciência da liberdade que nasce de seu impulso pré-egoico, mimético, que não permite ser domesticado pelo eu que se erige sobre ele.

A verdadeira liberdade não deve excluir o não-racionalizado, antes tomá-lo como estopim para ultrapassar as determinações da razão subjetiva; nem deve excluir a autoconsciência e autodeterminação da razão, mas impedir que esta se hipostasie numa figura estática de identidade que relegaria ao momento natural pré-lógico a pecha do mal que deve ser exorcizado. Uma teoria comprometida com a liberdade, assim, não

---

<sup>63</sup> “Com a objetivação do mundo, o sentido objetivo dos conhecimentos foi-se desprendendo cada vez mais do fundo pulsional; o conhecimento fracassa também onde a sua realização objetivadora permanece sobre o encanto dos desejos. Mas se os impulsos não se conservarem ao mesmo tempo no pensamento, que se subtrai a tal encantamento, deixam de ser matéria do conhecimento, e o pensamento, que mata o seu pai, o desejo, é invadido pela vingança da estupidez” (ADORNO, 2001, p. 123).

pensaria sujeito e objeto, pensamento e pulsão, razão e vontade, racionalidade e mimesis como elementos em uma oposição absoluta, que lutassem uns contra os outros por uma posição hegemônica, mas também não sob uma correspondência imediata, antes ela deve se voltar para o reconhecimento daquilo que é não-idêntico em sua liberdade e alteridade, de modo a assim recuperar também a liberdade do sujeito, que está preso à incapacidade de pensar o mundo objetivo, e a si mesmo, com seus momentos materiais. A reconstrução da subjetividade passa, para que ela seja livre, também por uma reconstrução da objetividade, de modo que não haja hierarquia entre elas, pois é na sua imagem contraditória que a liberdade aparece ainda como possível.

A partir da dialética, abrir-se-ia um estado de coisas diverso como possível a partir da resistência e denúncia com relação ao *status quo*. Nessa medida, “em face da possibilidade concreta da utopia, a dialética é a ontologia do estado falso. Dela seria liberado um estado justo, que não é nem sistema nem contradição” (ADORNO, 2009, p. 18), ou seja, ao se medir pela possibilidade de um estado de coisas verdadeiro e justo, a dialética se torna capaz de denunciar a falsidade do mundo, o estado de identidade espalhado ao todo, e apontar para algo que essa denúncia promete. Mesmo que isso não possa ser adiantado como algo realizado e nem mesmo garantido como realizável, resulta daí o reconhecimento da contradição como modo verdadeiro do pensamento, ao menos enquanto a própria realidade for contraditória, tomando o pensamento como uma forma de ação transformadora da realidade.

### 3. 1. 3 Uma forma de práxis

Para Adorno, a práxis talvez tenha sido sempre ilusória enquanto domínio da natureza, pois sempre foi uma práxis alienada frente ao seu objeto e, nessa medida, não poderia ser práxis (ver ADORNO, 1995b, p. 202). Repensá-la é uma exigência da experiência histórica descrita pelo filósofo, na qual qualquer ação transformadora está bloqueada pela perda de experiência, já tratada no primeiro capítulo, que é o lugar de nascença de toda práxis, pois é a partir da experiência não alienada do estado de coisas atual que se pode colocar a tarefa de alterá-lo<sup>64</sup>. Sem a transformação da teoria que almeja transformar a realidade, o mundo material permanece inalcançável à subjetividade apartada da experiência, o que transforma a práxis, que deveria ser

---

<sup>64</sup> Trata-se da “(...) a perda da experiência causada pela racionalidade do sempre-igual. Onde a experiência é bloqueada ou simplesmente já não existe, a práxis é danificada e, por isso, ansiada, desfigurada, desesperadamente supervalorizada” (ADORNO, 1995b, pp. 203-4).

instância crítica contra uma teoria especulativa autosatisfeita, em ação estreita, fechada em seu movimento de autoconservação, bloqueando o pensamento crítico. É nessa medida que a teoria é pensada enquanto “uma forma de práxis” (ADORNO, 1995b, p. 204), pois já é um posicionar-se diante do estado de coisas real, um pensar que confronta os objetos: “aquele que pensa, opõe resistência” (idem, p. 208). A teoria é a ação de resistência porque é capaz de não acatar o existente como algo dado e inescapável. Contra aquele momento do pensamento em sua forma pura, que iguala o pensamento à identificação, Adorno lembra que “pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto” (ADORNO, 2009, p. 25), de modo que o próprio conceito de pensamento o determina como algo ativo que é, em oposição à ideia da intuição passiva, uma negação da passividade, “(...) uma rebelião contra a pretensão de todo elemento imediato de que é preciso se curvar a ele” (idem).

A teoria assim entendida pressupõe certa autonomia, o que não significa, contudo, que ela seja completamente independente da prática, que ela possa instituir a verdade à revelia da objetividade. Lembremos que quando o Esclarecimento o fez com relação à indistinção entre sujeito e objeto, nem por isso se tornou verdadeiro ou real: ela sempre dependeu de um véu ideológico para se manter. A autonomia da teoria diz respeito à sua capacidade de ultrapassar “as fachadas do existente contra as quais se debate a consciência” (ADORNO, 2009, p. 23), não como um exercício puro de pensamento, mas justamente na medida em que se encontra comprometida com o seu momento prático-objetivo. Trata-se do momento de liberdade atribuído por Adorno ao pensamento, como aquele capaz de arrancar a si mesmo de suas determinações e lançar-se para além daquilo a que ele está atrelado e que alija o pensamento no seu momento idealista: a forma da identidade.

A liberdade é, assim, entendida como possibilidade de recusa do que está posto. Daí Martin Jay dizer (1988, p. 51) que essa forma de práxis é aquela do pensador crítico que “não desiste” ao se manter “não-comprometido” na medida que “não subordina sua consciência nem permite que o terror o impulsione à ação”. O que decorre de um “pensamento aberto”, comprometido interiormente com a possibilidade de mudança, a partir da sua abertura para o seu não-idêntico, para aquilo que, no ato de pensar os objetos, não é possível fazer aderir à identidade do pensamento. Ao fazê-lo, o pensamento revela as aristas do objeto que não se encaixam na forma da consciência a

partir do próprio ato da consciência de dar forma ao objeto<sup>65</sup>. Nesse processo de autocrítica, a razão se transformaria qualitativamente, reconhecendo a mediação do objeto no seu interior, bem como a “indigência do objeto”, a partir da revelação do bloqueio socialmente mediado daquilo que o objeto quer ser enquanto é apreendido como outra coisa. É precisamente essa transformação qualitativa da razão que traria também a possibilidade de uma práxis transformadora.

No contexto de barbárie institucionalizada do mundo administrado, que é totalizante, a teoria aparece, para Adorno, mais do que nunca como uma forma de práxis, pois “(...) nada é possível contrapor-lhe [ao mundo administrado] a não ser aquilo que denuncia esse contexto geral de ofuscamento [Verblendungszusammenhang]” (ADORNO, 1995b, p. 214-5). É certo que poderíamos nos perguntar, diante de tudo isso, se essa práxis não está por demais presa à interpretação do mundo, de modo que já não poderia mais ser considerada, de fato, enquanto práxis, no sentido de transformar a realidade. No entanto, é preciso ter em mente que essa concepção de práxis se constrói diante de determinada situação histórica, na qual, segundo o autor – e talvez venhamos a concordar se realizarmos a experiência filosófica que ele propõe –, há uma imposição objetiva que nos impele à confirmação do existente, a própria ordenação da realidade da qual o sujeito faz parte. Diante disso, poder-se-ia ainda perguntar se a revelação dessa imposição do existente e a sua transformação não dependeram sempre de um pensamento que se liberta das amarras do que já fora pensado e feito, a partir mesmo do que fora pensado e feito. Cabe refletir se é possível determinar uma ação que transforme o existente sem transformar o pensamento que concebe essa ação como possível e, por isso, já se põe contra a prática dominante. Sob uma concepção dialética, a partir da qual o pensamento nasce no bojo e, ao mesmo tempo, no embate com relação à tradição que o precede, bem como com relação à sociedade a partir da qual ele se constitui – dando, assim, continuidade na tradição a partir de sua transformação<sup>66</sup> –, então seria preciso atentar para aquilo que, na ação humana, contém o gérmen da transformação: a recusa do existente por parte do pensamento, recusa de que o mundo permaneça como tal.

---

<sup>65</sup> Já na *Dialética do esclarecimento*, dizia Adorno que “pensando, os homens distanciam-se da natureza a fim de torná-la presente de modo a ser dominada. Semelhante à coisa, à ferramenta material - que pegamos e conservamos em diferentes situações como a mesma, destacando assim o mundo como o caótico, multifário, disparatado do conhecido, uno, idêntico - o conceito é a ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-las” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 43).

<sup>66</sup> Afinal, “(...) a tradição é ela mesma imanente ao próprio conhecimento enquanto momento mediador de seus objetos” (ADORNO, 2009, p. 53).



Para Adorno, a experiência da situação atual faz com que a filosofia transforme a si mesma caso queira permanecer filosofia, sendo que seu elemento transformador está contido nessa mesma experiência e com o qual ela se encontra em um momento de autoconsciência<sup>67</sup>. Se qualquer ato no mundo, especialmente no administrado, parece conter a imposição da escolha diante de alternativas dadas – como se diante do sofrimento até então inescapável, fosse preciso aceitar com um gesto de ombros a alternativa pragmática do “menos pior” –, também parece conter, enquanto ato de resistência do pensamento, a liberdade de não acatar às alternativas.

Livre só seria quem não precisasse se curvar a nenhuma alternativa, e no existir há um vestígio da liberdade de se recusar a todas elas. Liberdade significa crítica e transformação das situações, não a sua confirmação por meio da decisão em meio à sua estrutura de constrangimento (ADORNO, 2009, nota p. 191).

Até que ponto isso é possível e o quanto isso influiria na transformação efetiva da realidade não parece ser algo que possa ser antecipado. No entanto, diante de uma realidade que jamais alcançou, e provavelmente nunca alcançará, um estado de felicidade e liberdade universal<sup>68</sup>, a intransigência do pensamento quanto a qualquer esperança compensatória parece ser o modo de Adorno salvar, no interior da teoria e contra o seu estreitamento prático, o horizonte da práxis, o ato de olhar para além das barreiras do mundo conhecido, salvando com isso aquilo que a práxis contém de melhor: o ímpeto ético de transformação. Ainda que soe um chavão, a filosofia de Adorno parece exemplificar bem o pensamento que ressalta que se a utopia é como a linha do horizonte, que se afasta a cada passo que se dá em sua direção, ela já serve, no mínimo, para nos fazer caminhar, e nesse sentido impele à práxis. A teoria enquanto práxis deve ser entendida como o horizonte que se repropõe, sem a capitulação à frustração de não alcançá-lo. A práxis assim se mantém viva no interior da teoria renovada, do pensamento que se desloca de seu centro autárquico e se abre para a transformação a partir do reconhecimento imanente do diverso. E o que seria uma práxis sem transformação e diferença? Mero círculo de reposição do mesmo, consolidação

---

<sup>67</sup> Essa compreensão do desenvolvimento da filosofia como algo enredado em sua necessidade histórica é exemplificada, por Adorno, na explicação do que foi o hegelianismo de esquerda: “O hegelianismo de esquerda não foi um desenvolvimento da história do espírito que avançou além de Hegel e o distorceu por meio de desentendimentos, mas sim, fiel à dialética, foi um fragmento da autoconsciência de sua filosofia, que precisava refutar a si mesma para permanecer filosofia” (2013, p. 152).

<sup>68</sup> Daí Adorno insistir na “supressão do sofrimento ou a sua atenuação até um certo grau que não pode ser antecipado teoricamente e ao qual não se pode ordenar nenhum limite” (2009, p. 173).

invertida da autoconservação; na melhor das hipóteses, uma espécie de salvação pragmática da vida, sobrevivente porque aprisionada.

### 3. 1. 4 Um materialismo radical

A Origem é o Alvo  
(Karl Kraus, *Palavras em verso*)

A compreensão da teoria expressiva de Adorno só é possível se abordarmos a inversão de seu lugar fundador, promovida pelo autor a partir de um materialismo radical: o sofrimento sensível do sujeito. Essa capacidade estaria fundada no ímpeto corporal (sensível e material) do sujeito em suprimir o sofrimento, um ímpeto ligado ao esforço de extinguir o sofrimento do corpo que sofre. “O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. ‘A dor diz: pereça’” (ADORNO, 2009, p. 173). O conhecimento tem que se erigir sob essa autoconsciência do pensamento com relação ao seu momento material, que o funda como práxis na medida em que desvela a alienação a que está submetida o pensamento sob o imperativo da autoconservação cegamente reproduzido, que não extingue o sofrimento, antes o encobre quanto às suas causas materiais. A teoria instauraria, entendida agora como práxis, “a necessidade de dar voz ao sofrimento” como “condição de toda a verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado” (idem, p. 24).

Com essas palavras de Adorno podemos começar a delimitar mais precisamente as potencialidades da expressão como atitude filosófica: a verdade é a revelação das camadas reprimidas da existência, origem do sofrimento, por sua vez igualmente encoberto pela objetividade que se impõe ideologicamente, que só pode ser realizada por um pensamento que consiga deslocar suas categorias e instâncias ordenadoras contra suas próprias pretensões ideológicas, que seja capaz de se abrir àquilo que ele tende a esconder. A dor é o impulso à expressão, à necessidade de o pensamento dizer o que ele mesmo tende a ocultar por conta da autoconservação. Isso significa funcionar sob uma aporia fundamental: o pensamento tem que ser mais do que pensamento caso queira se realizar enquanto tal e pensar algo para além da confirmação da existência. A própria existência aparece, sob o pensar expressivo, como algo que é mais do que a confirmação dela mesma: ela traz no seu bojo a possibilidade de ser de

outra forma. O pensamento expressivo quer ressaltar a mediação recíproca entre os elementos por vezes contraditórios, e por isso cindidos na tradição do pensamento ocidental, a saber, razão e corpo, pensamento e objetividade, sujeito e objeto etc. Para além disso, a filosofia de Adorno é materialista porque instaura ao pensamento a necessidade de superação do sofrimento sensível não apenas sob uma ideia alentadora e compensatória, mas na prática, e enquanto isso não ocorrer, ele não a suporá nem mesmo na teoria. “Por isso, o especificamente materialista converge com aquilo que é crítico, com a práxis socialmente transformadora” (ADORNO, 2009, p. 173). É nessa medida que a dialética negativa não permite uma superação apressada da contradição entre sujeito e objeto, não se adianta em suprimir a não-identidade entre eles, pois reconhece que isso só pode ser realizado, no agora, mediante um ato de violência, que amputa ambas as partes. A expressão do sofrimento do sujeito depende da expressão da dor que pulsa nele em decorrência do que dele é apartado, na medida em que isso revoga ao sujeito a possibilidade de reconciliação.

A experiência que interessa a Adorno é a experiência que traga consigo o âmbito material arrancado do sujeito, de modo que ela só pode ser experiência material do sofrimento. Contudo, isso não significa dar um estatuto ontológico à angústia da existência, firmando a sua inescapabilidade, antes implica em erigir o sofrimento como impulso à restauração da possibilidade de reconciliação: só na experiência da não-identidade o sujeito é capaz de abandonar sua clausura – causa do próprio sofrimento – e se lançar em direção ao seu outro, pois reconhece nele o conteúdo verdadeiro do desejo de reconciliação, para além de sua forma abstrata ilusória. A filosofia materialista de Adorno, assim, diz respeito a “uma filosofia transformada”, que “teria o seu conteúdo na multiplicidade, não enquadrada em nenhum esquema, de objetos que se lhe impõem ou que ela procura; ela se abandonaria verdadeiramente a eles” (ADORNO, 2009, p. 20).

Vale ressaltar que esse abandono à objetividade não resulta na abolição do pensamento, não o entrega à irracionalidade da intuição imediata, mas o transforma qualitativamente a partir do reconhecimento da mediação objetiva que se dá no seu interior. Não se pode fugir do pensamento na consideração sobre a experiência, mas isso não significa que o pensamento não possa alterar seu lugar no interior dessa experiência, deixar-se perder nela para então se reencontrar como um de seus momentos, como parte constitutiva e constituída com relação ao múltiplo. Tal é a filosofia que “não seria outra coisa senão a experiência plena, não reduzida, no *medium* da reflexão conceitual”

(idem). Assim, a resistência à identidade não é meramente o seu não-idêntico contraposto de forma imediata, mas o seu desenvolvimento consequente na exposição da identidade em suas determinações imanentes, uma resistência que emerge da composição da reflexão, no seu processo, portanto, não meramente como seu resultado.

### **3. 2 O QUE FUNDA A POSSIBILIDADE DE SE PENSAR O IMPENSÁVEL?**

#### **3. 2. 1 A primazia do objeto**

Nenhum ser sem ente  
(Adorno, *Dialética negativa*)

Para seguir as tendências internas do objeto e chegar à sua expressão seria preciso, para Adorno, lançar-se nele sem pré-conceitos, evitando torná-los um exemplo do conceito, ainda que isso seja uma ação colossal – e, no limite, não inteiramente realizável – do pensamento que deve ser capaz de desgarrar-se de si mesmo. Diante dessa dificuldade, Adorno nos diz que é necessário lançar-se ao abismo (ADORNO, 2009, p. 37), pois “é quase sem consciência que a consciência precisaria imergir nos fenômenos em relação aos quais ela toma uma posição” (idem, pp. 31-32). Por certo, poderíamos perguntar se esse pensamento que se lança no mundo não se perderia inteiramente enquanto pensamento por conta de sua excessiva proximidade ao objeto, que promoveria a identidade entre eles às avessas, tornando a consciência uma reprodução inescapável do existente. Contra isso devemos lembrar que Adorno é um dialético, o que implica em dizer que o pensamento se constrói na mediação de um no interior do outro (no embate com a coisa), não na dissolução de um no outro (que seria a supressão da coisa). O pensamento transcende o existente ao atentar para essa tensão, que impede a hipostasiação da realidade, seja por um idealismo distante ou por um realismo imediatista, transcendendo, portanto, essa imposição dicotômica.

O mergulho no objeto faz o pensamento se reposicionar no todo, que é visto agora através do particular e se abre por meio dele, não por um ato de decreto do pensamento, mas como o pensamento enquanto um momento da experiência do objeto que, “não obstante, desvinculando-se do elemento primeiro e fixo, (...) não se absolutiza enquanto algo que paira livremente. Justo a desvinculação o fixa naquilo que ele mesmo não é e afasta a ilusão de sua autarquia” (ADORNO, 2009, p. 37). Não há identificação a partir do todo, mas não-identidade a partir do particular, que segue a necessidade do

próprio material e constitui o sentido de suas relações como modelos de experiência, como campos de força entre o pensamento que, sob a recusa da coisa em se tornar conceito genérico, segue o que há de específico no objeto, justamente o que impele a essa recusa, que mantém o pensamento ligado ao objeto sem se perder nele.

O materialismo radical de Adorno conduz o pensamento a uma preponderância do objeto. Isso, contudo, não significa um retorno ao empirismo da filosofia moderna, mas uma autorreflexão crítica: tomar consciência da materialidade irreduzível do pensamento, mesmo em seu caráter mais abstrato. Para Adorno, mesmo a abstração mais extrema do pensamento tem como referencial um “algo”, isto é, um elemento coisal exterior ao pensamento, um não-idêntico a ele<sup>69</sup>. Da mesma forma, não há um sujeito puro, desligado do eu que torna o pensamento possível. A abstração mais extrema do sujeito não pode desligá-lo de um eu que existe, que está posicionado no mundo espaço-temporalmente. Resumindo: sem o algo pensado, o pensamento não pensa coisa alguma, então, não seria pensamento e, da mesma forma, sem o ente posicionado que pensa não haveria um sujeito pensante. Assim, em Adorno, a não-identidade não aparece, como um objetivo enxertado de fora à filosofia, antes surge no interior de uma crítica imanente à identidade, trazendo a própria intenção do conhecimento como crítica, pois se aprofunda no intuito do pensamento em identificar a realidade a si – em querer dizer o que é a realidade – até fazê-lo confessar que um conhecimento que não inclua como conteúdo os momentos objetivos esquivos à apreensão não é conhecimento algum, apenas um pensamento satisfeito com sua exatidão e clareza<sup>70</sup>, quando não com a sua tautologia<sup>71</sup>. Isso exige que o pensamento admita que “secretamente, a não-identidade é o *telos* da identificação, aquilo que precisa ser salvo nela” (ADORNO, 2009, p. 130).

---

<sup>69</sup> “A possibilidade de o pensamento se livrar desse caráter coisal por meio da forma do ‘em geral’: ou seja, a suposição de uma forma absoluta, é ilusória. A experiência de algo que possui caráter coisal é constitutiva da forma ‘caráter coisal em geral’” (ADORNO, 2009, p. 119).

<sup>70</sup> Sobre isso, ver o ensaio “Skoteinos ou Como ler”. In: ADORNO, T. W. Três estudos sobre Hegel. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

<sup>71</sup> Para Adorno, a não-identidade é o objetivo da identidade, isto é, só se pode pretender identificar coisas que são diferente, não-idênticas. Em outras palavras, dizer  $A=A$  seria o mesmo que dizer, simplesmente, A. O processo de identificação quer dizer mais do que isso, quer dizer  $A=B$ . No entanto, tal identificação nunca poderá ignorar o fato de que, por princípio, tratam-se de coisas diferentes e que a identificação não pode tomar  $A=B$  como  $A=A$ . Devido à contradição inerente à identificação que mantém os elementos a serem identificados como coisas diferentes, o pensamento tende a excluir o não-idêntico para alcançar a identidade, mas, dessa forma, essa identidade falsifica seu próprio objetivo, o de identificar os opostos, e acaba voltando o pensamento para si, como algo independente e autossuficiente diante do exterior de modo que a identidade, dessa forma, não cumpre o seu objetivo, não concilia coisas diversas, mas exclui o diferente para se afirmar na identidade absoluta consigo mesmo.

Há aí algo de uma relação mimética, que se dá por afinidade, por aproximação: “(...) dando a ele [o não-idêntico] a sua marca, ela [a identidade] quer receber dele a sua” (idem, p. 130). É o pensamento que é capaz de realizar essa mudança qualitativa na relação entre sujeito e objeto, através daquilo que Adorno chamou de autorreflexão crítica do pensamento<sup>72</sup>. É através dela que o pensamento reconhece no seu âmago o teor coisal do qual ele é inseparável enquanto pensamento. “A força que lança pelos ares a aparência de identidade é a força do próprio pensamento” (idem). Se o pensamento almeja a totalidade, a dialética negativa transforma tal característica, que limitara o pensamento anteriormente à forma da identidade, no reconhecimento de que ele não pode desenvolver o todo a partir de si mesmo, ao passo que só a partir do reconhecimento de si como mais que si mesmo ele poderia se lançar para além da identidade autoimposta. Valeria aqui o ensinamento dialético de que, ao encontrar o limite do pensamento, por isso mesmo este já se encontra para além desse limite.

É nessa medida que a dialética negativa trabalha sob a perspectiva daquilo que Adorno chamou de *primado do objeto*<sup>73</sup>, não como se este tomasse o lugar ilusório do sujeito onipotente, mas como elemento propulsor da crítica à identidade. O primado do objeto é o reconhecimento de que a existência e a compreensão do sujeito estão atreladas ao reconhecimento do objeto naquilo que ele é em si – de maneira ainda mais fundamental do que o contrário. Para Adorno, ainda que o objeto só possa ser pensado por meio do sujeito, aquele se mantém sempre um outro diante deste e, no limite, é possível “esvaziar o sujeito do objeto”, pensá-lo como independente, como algo que se mantém lá mesmo que não haja uma consciência para concebê-lo. No entanto, não é possível pensar o sujeito enquanto algo que não é, mesmo sob a ideia abstrata, também objeto. Isso significa que sem um “algo” referencial a partir do qual se desenvolve o pensamento, um existente situado no mundo como um objeto entre os outros, não é possível dizer que há um sujeito. Mesmo um sujeito transcendental precisa de um referencial que acompanha todas as suas representações<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> “No estado irreconciliado, a não-identidade é experimentada como algo negativo. Diante disso, o sujeito se retrai em direção a si mesmo e à plenitude de seus modos de reação. Somente uma autorreflexão crítica o protege contra a limitação de uma tal plenitude e contra a construção de um muro entre si mesmo e o objeto, contra a suposição de seu ser-por-si como o em-si e por-si” (ADORNO, 2009, p. 34).

<sup>73</sup> Sobre isso Cf. ADORNO, 2009, pg. 157; e ADORNO, 1995a.

<sup>74</sup> Diz Adorno sobre o sujeito transcendental kantiano: “O eu essente permanece implicado pelo sentido do ‘eu penso’ que deve poder acompanhar todas as minhas representações’ porque ele possui a sucessão do tempo como condição de sua possibilidade, e a sucessão temporal não é senão enquanto sucessão daquilo que é temporal. O ‘minhas’ (representações) remete a um sujeito como um objeto dentre objetos, e sem esse ‘minhas’ não haveria nenhum ‘eu penso’” (ADORNO, 2009, p. 158).

A primazia do objeto, assim, não conferiria ao objeto a qualidade de algo imediato, mas destacaria “o processo de diferenciação qualitativa daquilo que é mediado em si” (ADORNO, 2009, p. 158), ou seja, o reconhecimento da diferença qualitativa dos momentos da mediação dialética entre sujeito e objeto. Nada é incondicionado, o objeto não está livre da mediação subjetiva quando aparece à consciência e, por isso, não é possível encontrar uma imediatidade objetiva através do pensamento. O fato de o objeto poder ser pensado, a partir da abstração, como algo sem sujeito, não dá o direito de o sujeito achar que alcança um conteúdo para o pensamento que seja anterior a essa relação, a qual inclusive funda o pensamento: chegar à possibilidade da independência do objeto também depende da mediação subjetiva. O primado do objeto é a autoconsciência subjetiva de sua relação de dependência do objeto, algo alcançado na autorreflexão do sujeito sobre como se funda sua própria subjetividade: o objeto não pode ser hipostasiado como algo imediato, pois só pode ser conhecido por meio da subjetividade, mas o sujeito não seria absolutamente nada sem o seu momento de objetividade, que liga a consciência a um corpo, a um eu vivo.

Assim, o primado do objeto exige manter o outro do pensamento sempre presente, de modo a ressaltar o caráter necessário de reconhecimento da alteridade no interior do próprio pensamento. Trata-se, portanto, do reconhecimento, por parte do sujeito, de que ele possui “um núcleo do objeto” (ADORNO, 1995a, p. 188), sem o qual, inclusive, poder-se-ia talvez objetar uma incompatibilidade entre sujeito e objeto entendidos sob os termos de sua não-identidade. Dizer que o sujeito possui um núcleo do objeto implica em afirmar que a subjetividade está atrelada à objetividade em seus processos de constituição de si, que ambas possuem uma afinidade por semelhança mimética que é mais fundamental e anterior à sua identificação lógica. Para além do fato de um sujeito só poder aparecer enquanto tal a partir de sua relação com o objeto – e vice-versa –, todo sujeito é também objeto, corpo, um algo material insuprimível para a própria noção de sujeito.

O primado do objeto é fundamental para Adorno porque a afinidade mimética aí presente traria consigo uma relação entre opostos sem dominação. Poder-se-ia dizer que, sem esse momento objetivo irreduzível, não haveria como sustentar o contato sensível do sujeito com os objetos, necessário à experiência destes, restando ao sujeito apenas a sua carcaça transcendental, sem vida e fora do mundo, incapaz, portanto, de fazer experiência. O primado do objeto não significa, portanto, como diz Adorno (1995a, p. 188), uma *intentio recta* requeitada, que faria do sujeito mera determinação

objetiva, nem de permanecer sob um *intentio obliqua*, ainda pressupondo unicamente a determinação da objetividade por parte do sujeito, mas de uma *intentio obliqua da intentio obliqua*, precisamente de uma autorreflexão do sujeito no intuito de encontrar o momento objetivo – não-idêntico – no interior de sua subjetividade – da identidade. Trata-se, assim, de uma “razão potencial” (ADORNO, 2009, p. 263), no sentido de fazer emergir no âmago da razão aquilo que faz parte de seu íntimo, que está ali em potência, ainda que comumente recalcado enquanto irracional, este que teria a capacidade de alterar qualitativamente a razão.

Vale notar que reconhecer que todo ato do sujeito precisa da referência a um agente (ADORNO, 1995a, p. 188) não implica em atrofiar a liberdade de ação do sujeito – o que ocorreria, sim, na sua versão transcendental pura, que reduz o sujeito a um ato vazio –, mas em corrigir sua falsa onipotência através de sua autorreflexão, que o faz se perceber em seu lugar no mundo, arrancando-o da ofuscação que o relegava à reprodução da identidade pré-definida e tornando-o consciente de sua passividade e sofrimento, bem como de sua ação possível enquanto resistência. Isso depende de uma “experiência não-restringida”, de uma “objetividade não-reduzida”, pois “a posição-chave do sujeito no conhecimento é experiência, não forma” (idem, pp. 193-4), de modo que o sujeito só aparecerá enquanto tal como elemento da experiência na qual o objeto também tem voz. Fazer a experiência do objeto é encontrá-lo no interior do sujeito:

Ele só é capaz disso quando, com passividade isenta de angústia, se confia à sua própria experiência. Nos pontos em que a razão subjetiva fareja uma contingência subjetiva, transluz a primazia do objeto: naquilo que neste não é acréscimo subjetivo. O sujeito é agente, não “constituens” do objeto (ADORNO, 1995a, pp. 193-4).

### 3. 2. 2 A experiência do não-idêntico

*a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro.*

(Hegel, *Fenomenologia do Espírito*)

Adorno pretende restaurar a capacidade subjetiva de fazer experiência a partir da primazia do objeto, que seria propriamente a *experiência filosófica* [*philosophischer*



*Erfahrung*], intimamente ligada a uma compreensão dialética de experiência<sup>75</sup>, que não se dá como apreensão imediata do dado, como se algo aparecesse sem mediação ao sujeito – delírio derivado da falsa compreensão daquilo que é amplamente mediado, uma ideia abstrata, como sendo o dado sensível primordial, objetividade pura, ignorando toda a processualidade necessária à constituição do conceito e transformando-o, magicamente, em imediatidade última, em experiência originária. O que se apresenta como imediatamente dado não é o fundamento da verdade, nem mesmo é, de fato, imediato, mas mediado sócio-culturalmente<sup>76</sup>.

A experiência meramente individual, que toma o mais próximo e imediato como verdadeiro, só poderia ser corrigida no progresso da experiência que, nas suas mediações e na interdependência do todo e das partes, desfaz a ilusão da imediatez ao revelar o enredamento daquilo que ela toma como verdade com o todo social que a constrange. Por isso, o conceito de experiência de Adorno não pode ser contraposto imediatamente à sua compreensão como imediatidade – pois neste caso se suporia também imediato ou forma fechada –, antes só pode corrigi-lo na experiência da composição conceitual da própria experiência. Aquilo que se apresenta como contraditório, sob essa perspectiva, não é meramente a malfadada projeção do pensamento sobre a coisa, mas “(...) as marcas daquilo que não é resolvido, não apenas pelo pensamento, mas objetivamente” (ADORNO, 2009, p. 133), e é a experiência que impede que a contradição seja forçosamente pacificada na unidade da consciência<sup>77</sup>.

Recompor o conceito de experiência – ao que Adorno se propõe na introdução da *Dialética negativa* – é uma maneira de restituir vida à objetividade e ao próprio sujeito, pois os insere na dinâmica de composição recíproca, a qual não pode ser paralisada em um conceito pretensamente completo, que daria conta do todo da experiência a expensas da própria experiência, antes é a sua incompletude que indica sua verdade: é o aberto que mantém a sua possibilidade, pois mantém o pensamento vivo e a possibilidade objetiva de algo outro. Não é possível paralisar a realidade e, por

<sup>75</sup> Cf. Conteúdos da experiência. In: ADORNO, T. W. Três estudos sobre Hegel. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

<sup>76</sup> “O indivíduo que, devido àquilo que lhe deve ser dado imediatamente, considera a si mesmo como o fundamento legítimo da verdade, obedece à cegueira coletiva de uma sociedade que desconhece a si mesma, na medida em que, necessariamente, se põe como individualista. Aquilo que para o indivíduo vale como o primeiro e como o absoluto irrefutável é, até em relação a qualquer dado particular sensível, derivado e secundário” (ADORNO, 2013, p. 145).

<sup>77</sup> “Uma contradição, por exemplo, como aquela entre a determinação que o indivíduo reconhece como a sua própria e a que a sociedade lhe impinge caso ele queira ganhar sua vida, o seu “papel”, não pode ser reconduzida a nenhuma unidade sem manipulação, sem a intervenção de míseros conceitos supraordenados que produzem o desaparecimento das diferenças essenciais” (ADORNO, 2009, p. 133)

isso, a sua experiência verdadeira, que funda o conhecimento e a práxis possível, não deve ser um afastamento para a zona morta do conceito, sua forma congelada, mas um encontro do conceito com seu outro fundador, que promove um mergulho na multiplicidade para compreender a própria formação do conceito da realidade.

Presumir a unidade como verdade da multiplicidade é estancar o movimento que o pensamento realizou com a coisa para concebê-la enquanto pensamento, sob o pretexto de que a verdade deve ser algo invariável. É por isso que o pensamento de Adorno se organiza ao redor da expressão, pois somente esta é capaz de apresentar a experiência em todas as suas contradições e incompletude sem pretender com isso estancar seu fluxo sob um conceito fechado. A verdade para a expressão se desenvolve quando o pensamento acompanha o seu teor coisal, seu momento somático, aconceitual em sua dinâmica – a qual, inclusive, ele pretende como conteúdo –, ao invés de fixá-lo como transcendência imutável. A expressão pensa a verdade como composição, como processo do pensamento no intuito de alcançar o impensável, certamente não como dado imediato ou algo que pudesse ser comunicado após se chegar à sua fórmula final, mas como um conjunto, tanto subjetivo quanto objetivo, de determinações do conteúdo que é constituído na tensão entre consciência e mundo. Nessa medida, a expressão é contraditória porque aponta para além das formas estanques de sujeito e objeto a partir deles mesmos.

A expressão segue o pensamento porque seu caráter de negação do imediatamente dado não é um dever imposto de fora. Se o que funda o pensamento não são os meros fatos neutros, como que dados imediatamente, é porque mesmos estes possuem um momento somático irreduzível, desprezado comumente pelo pensamento em sua forma abstrata: “na dimensão do prazer e do desprazer, algo corporal se investe deles [os fatos fundamentais da consciência]” (ADORNO, 2009, p. 172). A felicidade buscada pelo pensamento na ausência de dor – digamos, no movimento de autoconservação –, não pode se apartar do seu momento material, o “preenchimento sensível” (idem, p. 172), degradado comumente a uma imagem meramente cognitiva que, digamos, transmuta “preenchimento sensível” em “totalidade abstrata”. Não apenas a felicidade da adequação cognitiva entre sujeito e objeto, que inclusive já se perdera no mundo administrado<sup>78</sup>, mas também a sensação de felicidade, o corpo feliz (sem

---

<sup>78</sup> “(...) os homens temem perder tudo porque não conhecem nenhuma outra felicidade, nem mesmo uma felicidade do pensamento, mas apenas aquela de poder se agarrar a alguma coisa, a não-liberdade perenizante” (ADORNO, 2009, p. 36).

sofrimento), é o que deve ser a medida do pensamento emancipatório. Na medida em que é vedada ao sujeito, a felicidade aparece como um não-ser, como algo que não teve lugar na história, mas que permanece enquanto ferida que a própria filosofia ajudou a abrir na separação entre sujeito e objeto e que tem a tarefa de tentar curar. A utopia da filosofia de Adorno é tentar salvar tal dimensão sensível sem invertê-la em ideia abstrata e é nessa medida que ela aparece como um não-idêntico, um algo indominável que deve permanecer como não anexável ao pensamento.

A dialética negativa lê a não-identidade como denúncia da traição da felicidade possível e, por isso, não permite suspensão (*Aufhebung*) dessa contradição pelo pensamento, sua dissolução, nem sua redução à materialidade pura, indiferenciada. Nessa medida, segundo Adorno (2009, p. 34), teoria e experiência corrigem-se mutuamente – sem que isso se confunda com o trabalho científico, no qual a experiência tem o caráter de uma confirmação da teoria – porque a teoria aparece como reação ao mundo falso, exigindo que ele se torne verdadeiro, ao passo que a experiência relembra a teoria de que ela não tem resposta para tudo, que ela não alcança o material sob o encanto do conceito. Isso reflete a forma interna do pensamento em movimento com vistas a um mundo reconciliado, que o faz mover-se em duas direções ao mesmo tempo: à sua coerência interna e ao seu comportamento livre, ambos que, apesar de contraditórios, não são incompatíveis, pois um exige o outro na medida em que, pondo-se contra a identidade por conta de sua coerência interna, o pensamento lembra aquilo que está fora e, assim, liberta-se de seu próprio feitiço. Daí Adorno dizer que “a liberdade da filosofia não é outra coisa senão a capacidade de dar voz à sua não-liberdade. Para ela, expressão e acuro lógico não são possibilidades dicotômicas” (2009, 24). Isso implica em dizer que há uma imbricação mútua entre mimesis e racionalidade, de modo que a expressão não é algo solto e mal pensado, pois deve conquistar um rigor à expressão, ao passo que a racionalidade não é a instância última de determinação da verdade, de modo que sua pretensão quantitativa deve ser corrigida pelo teor mimético da expressão.

A reconciliação deve, assim, ser vista sob este prisma dialético, a partir do qual o inapreensível da expressão não pode ser visto como o *ainda* não aglutinado pela racionalidade, nem meramente como inócuo porque irracional, mas como o *sempre* outro que só mantém seu conteúdo de verdade se continuar enquanto outro sob uma assimilação mimética, de aproximação, e não uma relação identificante de dominação. Por isso, para Adorno, “a disposição reconciliada não anexaria o estranho a um

imperialismo filosófico, mas encontraria sua felicidade no fato de o estranho e o diverso permanecerem na proximidade por nós conferida, para além do heterogêneo tanto quanto do próprio” (ADORNO, 2009, p. 164).

Diante disso, a consciência infeliz deve ser vista como ligada negativamente ao seu aspecto corpóreo e como o que restou de autêntico e digno da separação entre pensamento e corpo, entre racionalidade e mimesis. A esperança que resta contra o sofrimento é a sua experiência material radical, que institui, ao reconhecer como objetivamente mediado esse sofrimento e o ímpeto corpóreo irreduzível contra ele, o momento crítico do pensamento e seu ato de práxis socialmente transformadora, a qual diria respeito a eliminar as condições objetivas do sofrimento, entendidas como a própria estrutura social que o torna inescapável, e da qual a filosofia é tanto produtora quanto resultado. Nesse sentido,

O mais mínimo rastro de sofrimento sem sentido no mundo experimentado infringe um desmentido a toda a filosofia da identidade que gostaria de desviar a consciência da experiência: ‘enquanto ainda houver um mendigo, ainda haverá mito’; é por isso que a filosofia da identidade é, enquanto pensamento, mitologia (ADORNO, 2009, p. 173).

Adorno insere o agir teórico no ato de emancipação coletiva, não do mero indivíduo singular: “Não há emancipação possível sem a emancipação da sociedade” (ADORNO, 2001, p. 177)<sup>79</sup>. Trata-se de uma organização cuja finalidade última é a “negação do sofrimento físico ainda do último de seus membros e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento” (ADORNO, 2009, p. 174). A experiência filosófica que Adorno propõe é, assim, uma convergência entre pensamento e prática, como se mesmo a tarefa cognitiva da filosofia exigisse também um posicionamento crítico e de transformação da objetividade que ela deseja conceituar.

### 3. 2. 3 Uma crítica imanente e uma história natural

*A expressão do histórico nas coisas  
não é mais do que o tormento passado*

---

<sup>79</sup> Adorno pensa uma emancipação universal e radical, no que se pese também uma práxis capaz de romper não só com a ideologia, mas também de instaurar as condições materiais para a realização dessa emancipação: “A recusa da inessência dominante da cultura pressupõe que nela se participe o suficiente para a sentir, por assim dizer, palpitar entre os próprios dedos, mas que ao mesmo tempo dessa participação se extraíam forças para a denunciar. Mas tais forças, que emergem como forças da resistência individual, não são de índole meramente individual. A consciência intelectual em que elas se concentram tem um momento social, tal como o superego moral. Constitui-se ele numa representação da sociedade justa e dos seus cidadãos” (ADORNO, 2001, p. 22).

(Adorno, *Mínima Moralía*)

A dificuldade da emancipação, e mesmo de levantar suas possibilidades teóricas, deriva do fato de que, sob processos sociais totalizantes, um pensamento consequente não pode se abandonar à ilusão de estar de fora e, nesse sentido, não ignora a mediação da ordem social no interior de seus processos constitutivos, seu momento totalizante e ideológico. Na aparência da totalidade – pois apesar do sofrimento real que ela incute, não deixa de ser aparência –, aquilo que lhe escapa – e só pelo fato de haver algo que escapa já denuncia sua aparência de totalidade –, só pode aparecer como negativo, como algo que não se encaixa no sistema pré-concebido. Seria preciso encontrar o que está fora a partir do interior do que está posto como total, algo que corresponde a uma crítica dialética imanente. Ainda que isso imponha à crítica imanente um momento ideológico, ela não capitula diante da totalidade posta, pois ela não se fecha em si mesma, nem se permite enquadrar quantitativamente como parte do todo, antes ela ressalta o momento qualitativo da experiência, no qual a unidade da identidade – quantitativa enquanto unidade – é forçada a se reconfigurar, nem que seja em um momento especulativo, fazendo o pensamento saltar para fora de suas determinações. Diante da segunda natureza totalizante, a dialética negativa, enquanto crítica imanente,

assume a imediatidade não-mediatizada, as formações que a sociedade e seu desenvolvimento apresentam para o pensamento, *tel quel*, para liberar por meio de análise suas mediações, segundo a medida da diferença imanente dos fenômenos em relação àquilo que eles pretendem ser a partir de si mesmos (ADORNO, 2009, p. 40).

A partir dessa crítica imanente, são os objetos e fenômenos, não meramente seus respectivos pensamentos, que passam a ser a medida da possibilidade de algo verdadeiro. Assim, tal crítica vai se voltar ao lugar que ocupam o particular, o efêmero, o sensível e o corpóreo na ordem dominante, pois estes contêm, tradicionalmente, os “restos” do conceito, aquilo que ele exclui como incompatível à sua pretensão totalitária, justamente por conta de algo comum a tais elementos: seu caráter arredo à totalização, à unidade e à cristalização.

Apesar de aparecerem como “restos” ao conceito, o elemento coisal do conhecimento não é meramente o que daí sobra, antes de tudo é determinação dialética do conceito, sua mediação em si mesmo, pois ele espera conhecer o não conceitual por meio de si mesmo, de modo que os seus “restos” seriam esse não conceitual trazido ao

conceito. Desvendar essa mediação é perceber que os objetos do conhecimento não correspondem a qualquer imagem conceitual imediata, não simplesmente são, mas vieram a ser: as coisas possuem uma história implícita. O vir a ser das coisas mora nelas (ADORNO, 2009, p. 52) e é inacessível à sua imobilização conceitual, mas também indispensável para o conteúdo de verdade a que pretende o conceito, de modo que não pode ser dele separado e esquecido. Essa história imanente ao que aparece como imediatidade não revoga apenas a pretensa verdade cognitiva da identificação imediata do objeto, mas também a ilusão de uma imediatidade objetiva, isto é, de que as coisas são o que são simplesmente porque se ignora que elas, na verdade, tornaram-se como estão. O objetivo de uma dialética negativa é trazer a história passada dos objetos ao seu presente, como correção a partir do objeto da objetividade petrificada. Para Adorno, isso é possível, pois “aquilo graças ao que a dialética negativa penetra seus objetos enrijecidos é a possibilidade da qual sua realidade os espoliou, mas que, contudo, continua reluzindo em cada um deles” (idem, p. 52).

Essa crítica imanente da história vai contra a ideia hegemônica de progresso, de um *telos* determinado para o qual tudo está em direção, pois, como visto na crítica ao Esclarecimento, tal é o movimento que se erige na vitória ininterrupta da cultura por sobre a natureza, sobre o que é mimético, inclusive no sujeito. Adorno quer defender a história do ponto de vista daquilo que aí não encontrou lugar. Daí ler a história como história-natural, isto é, como restituição da natureza excluída no interior da cultura, pensando ambas como imbricadas e incompreensíveis caso não pensadas uma à luz da outra – o que impede também de se pensar a natureza como um originário verdadeiro com relação à cultura, à qual se deveria retornar. Se a ideia de progresso depende de ser pensada enquanto totalidade, Adorno vai analisar a história, na esteira de W. Benjamin<sup>80</sup>, enquanto ruína e descontinuidade, na qual ressalta-se não o todo, mas o particular, enquanto sedimento daquilo que fora expulso da totalidade do progresso e que, por isso, aparece como ruptura e resistência à totalidade histórica posta. É preciso atentar para a natureza petrificada no interior dos objetos historicamente constituídos, sejam estes o sujeito ou o objeto<sup>81</sup>, e trazê-los à expressão.

Na medida que a *Dialética negativa* quer elevar a dor ao conceito, ela quer exprimir o negativo da história, os escombros que pesam sobre o sujeito e mantém as

---

<sup>80</sup> Cf. Benjamin, 1987.

<sup>81</sup> “Por isso, convém tomar, em princípio, as palavras sujeito e objeto como as fornece a linguagem polida pela filosofia, como sedimento da história; claro que não para persistir em semelhante convencionalismo, senão para avançar a análise crítica” (ADORNO, 1995a, p. 182).

suas feridas abertas, enquanto sofrimento real no interior da experiência. A dor é imanente à sensibilidade, mas também ao intelecto, pois a razão se construiu sobre o sofrimento e se manifesta na relação entre mimesis e racionalidade, representados aqui, respectivamente, pela natureza e pela história. O passado, o transitório, o particular entram na história como contraponto dialético à noção de história como eternidade do presente, progresso teleológico e de ação universal. Isso não significa, no entanto, um retorno a um início originário e imediato<sup>82</sup>, mas a manutenção dialética entre história e natureza, o reconhecimento da mediação no interior de ambos pelo seu contrário. “Em lugar de dar prioridade a uma ou à outra, uma dialética negativa joga a natureza contra a sociedade ou a história, e vice-versa, quiasmaticamente” (JAY, 1988, p. 64)<sup>83</sup>.

Isso implica em não afirmar nem uma universalidade da história, nem um momento particular a ela contraposto, o que fica evidente na crítica adorniana à história universal hegeliana (2009, p. 266), quando ele ressalta que, apesar da impossibilidade de se sustentar uma história universal uniforme, não se deve abrir mão dessa universalidade em favor da descontinuidade, que resultaria em uma inescapabilidade análoga à sua figura idealista teleológica, o positivismo, no qual a ideia de uma história da facticidade faria com que aquilo que *é* se apresentasse como o único possível. Diante

---

<sup>82</sup> Adorno, ao tratar da ontologia de seu tempo, diz que o concreto que ela quer afirmar é anterior ao antagonismo entre ser e ente, entre o universal e o particular, de modo que ambos surgem como algo indeterminado: se o concreto verdadeiro é anterior a esse antagonismo, nem se pode falar do puro universal, o ser, pois este é inalcançável, nem se pode atribuir verdade ao particular, ao ente, pois este não passa de inverdade, de algo factual indigno de verdade. “a imediatidade transforma-se em couraça mítica” (2009, p. 72).

<sup>83</sup> Safatle (2005) chama a atenção para certa ontologia presente nessa concepção de história de Adorno. Certamente não uma concepção ontológica ordinária, pois, como Adorno mesmo adverte, “a crítica à ontologia não tem por meta nenhuma outra ontologia, nem mesmo uma ontologia do não-ontológico” (2009, p. 120). No entanto, seria preciso ainda atentar para a afirmação de que, “em última instância, o indivíduo está em declínio apenas porque a sua liberdade foi abortada durante toda a história”, e de que, “na verdade, há uma ontologia que permanece ao longo da história: a ontologia do desespero. Mas se se trata de uma ontologia da perenidade, então o pensamento verá cada época, e sobretudo a sua, que ele conhece de maneira imediata, como a mais terrível de todas” (ADORNO, Notes to literature, Columbia University Press; Revised ed. edition (April 15, 1992), p-p. 245-246). Tratar-se-ia, portanto, de uma dimensão ontológica pressuposta como “background” do discurso sobre os domínios da dimensão prática” (SAFATLE, 2005, p. 32), isto é, não se trata de uma determinação irreduzível e originária de tudo o que lhe é posterior, mas, ao contrário, trata-se de uma espécie de dimensão irreduzível à ideia de um absolutamente primeiro como determinação última da existência. Trata-se, portanto, ao que parece, de uma ontologia da mútua determinação dialética entre cultura e natureza, uma chaga nunca estancada, cuja dor pulsa sem se apaziguar e que é sempre ressignificada a cada época, de modo que “ela [a ontologia] só pode aparecer na latência do horizonte que orienta as aspirações de racionalidade e insiste sob discursos ônticos. Quer dizer, as figuras desta ontologia só se desenham no interior dos campos da empiria e da práxis, mas elas não se reduzem a meras prescrições sobre a práxis” (SAFATLE, 2005, p. 32). Desse modo, tal ontologia parece revelar-se contingencialmente a partir da emergência da conscientização e transformação de cada realidade histórica a partir do pensamento, não como se aquela fosse determinação deste, nem como se ela fosse mero construto desprovido de objetividade. Parece-nos, portanto, que isso daria à não-identidade uma concretude condizente com a concepção crítica de Adorno, pois salvaria o não-idêntico tanto de sua redução ao pensamento, quanto de sua equiparação ao ser enquanto ser.

disso, Adorno faz valer mais uma vez sua dialética negativa, a partir da qual “a descontinuidade e a história universal precisam ser pensadas juntas” (idem), sem que uma se sobreponha a outra, mas as construindo de maneira crítica e imbricada. A história universal teve lugar e precisa ser pensada, justamente para ressaltar seu cunho bárbaro contra sua própria pretensão de estar dirigida para o melhor. “Não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica” (ibidem). A unidade promovida pela história universal ordenou os momentos que, de outra forma, seriam descontínuos, mas o fez travestindo irracionalidade em razão universal, resultando daí não uma sociedade coesa, mas fragmentária e descontínua com relação à ideia de progresso sob a qual ela avança.

A possibilidade de uma sociedade justa não estaria, portanto, resguardada sob uma concepção universal da história (positivista ou idealista), que não faria outra coisa que afirmar a inescapabilidade do sofrimento absoluto que até então teve lugar, mas de encontrar o negativo da ação histórica, que mantém o seu antagonismo contra a universalização:

A sociedade não se mantém viva apesar de seu antagonismo, mas graças a ele; os interesses ligados ao lucro, e, com isso, a relação de classes, são objetivamente o motor do processo de produção do qual depende a vida de todos, e seu primado tem o seu ponto de fuga na morte de todos. Isso também implica o elemento reconciliador no irreconciliável; na medida em que só é permitido ao homem viver, sem ele não haveria nem mesmo a possibilidade de uma vida transformada (ADORNO, 2009, p. 266).

Contra a afirmação universal do princípio de identidade, Adorno lembra que os sujeitos da história contêm, potencialmente, a possibilidade de transformá-la, ainda que isso seja negado a eles a partir da ideologia, que faz com que ajam contra si mesmo, de modo que Adorno não aponta a um niilismo absoluto, ainda que isso seja um momento da tomada de consciência<sup>84</sup>, mas uma aposta na promessa não realizada, isto é, se não houvesse uma experiência história latente dessa promessa (presente no sofrimento social advindo da consciência de algo não realizado nessa história), não se poderia medir a história e o presente como catástrofe, pois não haveria outra concepção possível da história. O passado guarda o possível não realizado, que deve ser rememorado de modo a que se encontre um novo arranjo para o presente, redimido com seu passado e, por isso, possibilidade de outro futuro. Trata-se, enfim, de trazer à tona na cena da história a vida racional que não se realizou, mas que continua viva enquanto possibilidade que

---

<sup>84</sup> Cf. ADORNO, 2009, pp. 314-316.



poderia ainda ser integrada no processo de racionalização social. Para que a história seja ainda o lugar da reconciliação, não é suficiente que isso ocorra em no futuro, mas também, e como condição para um futuro reconciliado, no passado, fazendo surgir o impulso à transformação da tensão do não-idêntico da história com o seu momento positivo no presente. Nesse sentido, diz Tiburi (2005) que, para a Dialética Negativa de Adorno, “a verdade, no entanto, não estaria fora do mundo, mas seria o perdido na cena da história e que, desde seu lugar negativo, aguardaria a chance de sua expressão” (p. 11).

A história, portanto, como diria Benjamin (1987, p. 225), precisaria ser “escovada a contrapelo”, precisa se confrontar com os escombros de seu passado, pois é esse passado não resolvido que pesa sobre o presente e impede a reconciliação. No entanto, esse passado não pode mais ser redimido enquanto totalidade, pois isso representaria a sequência da marcha histórica universal, que tomaria por resolvido o sofrimento pretérito, impossível de redenção, de modo que o que Adorno faz, novamente, é manter a não resolução, é impedir a síntese precipitada, mesmo que com isso lhe reste muito pouco enquanto esperança e utopia – talvez menos ainda do que a Benjamin, que possuía ainda a esperança teológica, messiânica, que fora secularizada por Adorno. No entanto, é esse mínimo, resguardado naquilo que é micrológico, que serve como elemento regulatório da ação, transformando a possibilidade do futuro a partir da alteração qualitativa da história: o futuro deve advir do aberto, do possível, do ainda não realizado, reconhecido no seio da história pela razão que se permite (contra si mesma) uma autorreflexão crítica, que a leve à sua autoconsciência sobre aquilo que ela tende a barrar. Todo o esforço de expressão dos resíduos perdidos na cena histórica aponta para um pensamento que “espera que, um dia, a lembrança do negligenciado o desperte e o transforme em doutrina” (ADORNO, 2001, p. 80). Resta saber se a linguagem, enquanto construto sócio-histórico, é capaz de abarcar esse negligenciado.

### **3. 3 COMPOSIÇÃO DA EXPRESSÃO DA NÃO-IDENTIDADE**

#### **3. 3. 1 A linguagem é o lugar da verdade quando para além dela mesma**

No se puede comprender una cosa si no se  
comprende que la gramática contiene  
en sí misma toda una metafísica que  
se ha cristalizado en el lenguaje  
(Agamben, *Potencia Destituyente*)

Para Adorno, qualquer objeto que a consciência se depare é um objeto cultural, historicamente constituído (mesmo o sujeito), cujas mediações apontam para o que fora resguardado em um lugar negativo, ainda latente, possível enquanto expressão. Isso não seja inteiramente assimilável pelo sujeito e, por isso, aparece como um não-idêntico a ele, cuja expressão aparece como algo incerto e inexato porque fora do esquema usual de apreensão. Diante disso, o abandonar-se ao objeto causa certa imprecisão, pois “à medida que o pensamento se aproxima demais do objeto, este se torna estranho, como qualquer elemento do cotidiano posto sob um microscópio” (ADORNO, 1986, p. 198). No entanto, isso não seria indício de um conhecimento não verdadeiro, mas sinal de que o pensamento se desprende da obediência irrefletida à sua sustentação lógica, que permitia que o mundo aparecesse como ordenação paralisada, agora experimentando “o choque do aberto” (ADORNO, 2009, p. 36), a vertigem diante do pensamento não previamente estruturado. Caberia, então, entender como é possível dar forma ao não conceitual, como é possível expressá-lo sem torná-lo, uma vez mais, um exemplar do conceito. Em outras palavras, caberia perguntar: como expor a verdade sobre a realidade como algo aberto, múltiplo e dinâmico quando a definição conceitual tende a imobilizá-la?

É nesse ponto que a concepção expressiva de Adorno mostra toda a sua razão de ser: contra a concepção tecno-científica do conhecimento, é preciso aceitar que a linguagem é um *Medium* no interior do qual se dá a reflexão sobre a realidade, não um instrumento que só funcionaria corretamente se chegasse a uma correspondência simétrica, plausível ou plenamente comunicável com relação ao que é dito<sup>85</sup>. Para tanto, é preciso considerar que “a participação constitutiva da linguagem na verdade não

---

<sup>85</sup> A verdade entendida como resultado de uma forma de exposição neutra seria um preconceito advindo da homogeneidade da linguagem lógica e científica, cujo déficit crítico impediria que ela fosse mais do que reiteração da realidade tal como ela se apresenta. Na medida em que seria essa a linguagem imperante, “a tentativa de pôr a nu semelhante depravação tem de recusar lealdade às convenções linguísticas e conceituais em vigor, antes que suas consequências para a história universal frustrem completamente essa tentativa” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 12). Contrapor-se a isso é tomar a linguagem como algo mais do que um meio (*Mittel*) através do qual se deve alcançar uma simetria na relação entre sujeitos (emissores e receptores), que só poderia ocorrer em uma relação que não houvesse tensões entre as partes, o que não se realiza na prática. A linguagem é antes um medium (*Medium*) do pensamento, lugar no qual ele se desenvolve em suas tensões entre forma e conteúdo, o que permite que aquilo que não cabe na categorização formal subjetiva, o não-idêntico, chegue ao pensamento. Essa distinção entre *Mittel* e *Medium* pode ser encontrada na teoria da linguagem de Benjamin, que é influência direta na concepção de Adorno, em que a linguagem entendida como meio (*Mittel*) de alcançar determinado fim engendra um uso instrumental, enquanto a ideia de *Medium* entende a linguagem enquanto matéria, ambiente e modo de comunicação no qual inclusive a natureza, que para uma linguagem entendida como “meio” seria muda, é capaz de ter voz (Cf. BENJAMIN, W. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. São Paulo: Editora 34, 2013).

instaura nenhuma identidade entre as duas” (ADORNO, 2009, p. 101). Em outras palavras, a linguagem em Adorno é o lugar de embate entre o racional e o mimético, o *locus* de seu acontecimento para a consciência, de modo que o não-idêntico deve permanecer aí como algo que é exterior, inapreensível, inassimilável, ao mesmo tempo que algo que não pode ser extinguido como irreal ou execrado como inócuo. “A linguagem não se torna instância da verdade senão na consciência da não-identidade da expressão com aquilo que é visado” (idem).

A expressão é justamente o resultado de uma compreensão linguística que espera ultrapassar os limites da linguagem em direção à coisa, sem que isso signifique abandonar a mediação subjetiva, isto é, linguístico-expressiva. Para a expressão, no entanto, não há a necessidade de uma comunicação intersubjetiva simétrica, pois a não-identidade que ela quer fazer surgir não é algo dominável, nem o resultado de operações linguístico-formais classificatórias, mas algo que surge no processo de composição e que pode, ou não, alcançar as nuances do objeto. A *Dialética do esclarecimento* já ensinara que a segurança absoluta do saber tem mais a ver com dominação do que com verdade e, por isso, Adorno enaltece o esforço filosófico por acompanhar a verdade da coisa com o pensamento, num esforço reiterado de embate entre expressão (que é subjetiva) e a materialidade, de modo que “a filosofia só continua sendo algo mais do que mero funcionamento lá onde se expõe ao fracasso total” (ADORNO, 2009, p. 25). Só é fiel à verdade aquele que aceita o fracasso como possível, algo que, no limite, serve como índice da verdade: fracassar é perceber a coisa como um excesso que não se encaixa nas constrições subjetivas.

Isso faz com que a linguagem do senso comum e da dialética entrem em franco enfrentamento, porque a experiência filosófica só começaria lá onde as ideias de clareza e distinção naturalizadas (mesmo que de maneira mística e inquestionada) nessa linguagem – a partir de um ideal científico incorporado à filosofia na modernidade, notadamente em Descartes e Bacon – forem denunciadas como manifestação de uma consciência reificada. Não porque à linguagem do senso comum “faltasse” metafísica, mas, ao contrário, justamente porque há aí uma metafísica velada, que no estágio do capitalismo administrado “articula-se com os modelos de abstração próprios à racionalidade instrumental que imperam na redução da linguagem à dimensão de instrumento de comunicação” (SAFATLE, 2005, p. 56).

Com a linguagem do senso comum bastante enraizada e constantemente reafirmada pela mediação social do capitalismo administrado e da indústria cultural, que

instauram a apreensão imediata do dado como algo sempre igual, a quebra deste “encantamento metafísico anônimo” da linguagem não poderia se dar sem a impressão de uma fragilidade na determinação, causando certa opacidade.

Como escritor, poderá alguém fazer a experiência de que quanto mais precisa, esmerada e adequadamente se expressar, tanto mais difícil de entender será o resultado literário, ao passo que quando o faz de forma laxa e irresponsável se vê recompensado com uma segura inteligibilidade. (...) Enfrentar a coisa na expressão, em vez da comunicação, é suspeito: o específico, o que não está acolhido no esquematismo, parece uma desconsideração, um sintoma de excentricidade, quase de confusão (ADORNO, 2001, pp. 99-100).

A definição bem determinada daquilo sobre o que se pode falar e a enraizada estrutura lógica da contradição como algo insuperável, faz com que qualquer esforço linguístico que procure superar tal determinação linguístico-social padronizada seja visto como obscuro e, no limite, como algo que nada diz, justamente porque não diz aquilo que já está definido como o possível (e permitido) de ser dito. Diante disso, naturalmente retorna uma das ideias-guia deste trabalho: “se a filosofia pudesse ser de algum modo definida, ela seria o esforço para dizer aquilo sobre o que não se pode falar” (ADORNO, 2013, p. 190).

A linguagem filosófico-dialética paradoxalmente possui, assim, uma opacidade justamente por sua exatidão na apresentação dos objetos, que explicita a inadequação patente entre a linguagem e o conteúdo. Isso decorre da crítica dialética imanente, sob “o esforço imperturbável para conjugar a consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica dos objetos” (ADORNO, 2013, pp. 80-81). Isso significa que uma consciência crítica não negligenciaria a exigência de clareza, antes assume essa clareza como paradoxo: tornar precisa a impossibilidade de precisão, mostrar com a máxima clareza e definição os contornos fugidios do objeto à definição e à clareza. Isso seria, para Adorno, o trabalho filosófico em pleno funcionamento, pois advém não de uma exigência formal, mas do trabalho material e exigente com a linguagem, que reconhece sua imbricação com os processos de reificação – delimitação forçada do objeto em sua definição conceitual, que faz com que seus elementos próprios e aconceituais sejam apagados –, de modo que, “(...) nessa medida, toda linguagem filosófica é uma linguagem contra a linguagem, marcada pelo estigma de sua própria impossibilidade” (idem, pp. 188-9).

A expressão só pode alcançar a coisa se tornar claro o conjunto de mediações que a compõe, não escondendo-o sob uma definição imediata. Por isso, para a filosofia – vale a pena repetir a citação –, “expressão e acuro lógico não são possibilidades dicotômicas”, pois, “a expressão é liberada de sua contingência por meio do pensamento”, de modo que “o que é dito de modo frouxo é mal pensado” (ADORNO, 2009, p. 24). Nesse sentido, o acuro lógico não se resume a formalizações bem definidas a serem aplicadas a casos concretos, mas ao laborioso caminho de composição da expressão do conteúdo da experiência. Nessa medida, a expressão possui uma relação com a comunicação: ela quer transmitir o que é a coisa objetivamente e de maneira não arbitrária. Tal relação entre expressão e comunicação é, em Adorno, dialética: a própria comunicação depende da expressão, pois só é possível comunicar aquilo que a linguagem tenha tomado para si como sua própria intenção. Em outras palavras: só se pode pretender comunicar um conteúdo intersubjetivo quando este é erigido na relação entre sujeito e objeto. É só nessa relação dialética com a expressão que, para Adorno (1995<sup>a</sup>, p. 184), a comunicação é salva quanto à sua intenção.

No entanto, o estado totalizante da reificação, presente irrevogavelmente também na linguagem, exige que a linguagem seja posicionada como denúncia contra a comunicação mercadologicamente determinada – identificada por Adorno como “sintoma da substituição da teoria da linguagem pela teoria da comunicação” (2013, p. 195) e que pesa sobre a linguagem ordinária. Isso explica, de maneira objetiva, a forma linguística intrincada que é própria do modo de exposição adorniano; algo que, em última instância, decorre da necessidade de manutenção da tensão entre a necessidade de universalização da linguagem e a determinidade objetiva do particular não universalizável, que a linguagem quer determinar universalmente: “unicamente na tensão de ambos floresce a verdade da expressão” (idem, p. 196). A expressão, portanto, é a denúncia e a insistência com relação a esse paradoxo, tirando, dialeticamente, sua potência crítica e objetiva de sua própria impotência aporética: a linguagem só alcança a verdade do todo de maneira não totalizante.

### 3. 3. 2 Totalidade enquanto constelação

Pensamentos, os que são verdadeiros,  
devem renovar-se incessantemente pela experiência da coisa,  
a qual, não obstante, apenas neles se determina.  
[...] Verdade é constelação em devir.

(Adorno, *Observações sobre o pensamento filosófico*)

Sob a concepção de linguagem de Adorno, fica evidente que a forma de exposição do conteúdo imprime um sentido no próprio conteúdo, de modo que tais elementos não podem ser separados, nem unidos como se fosse um só, e sim devem ser pensados como componentes dialéticos da expressão da coisa. Refletir sobre a forma é, portanto, percebê-la como inseparável do conteúdo de verdade que ela tem em vista. A dialética entre o particular e o universal com que Adorno trabalha não visa à síntese macrológica, que suplantaria o particular em vistas a uma resolução das contradições no todo, mas à manutenção da tensão entre os polos sustentada pela defesa do particular contra a sua dissolução na totalidade, dando forma ao que Adorno chamará, inspirado no processo de composição da filosofia de Benjamin, de micrologia: a compreensão da verdade como o trabalho que parte do objeto particular e procura abrir suas significações e relações a partir do modo como ele se insere na totalidade, sem com isso pressupor uma totalidade prévia, nem chegar a um termo na significação. Para Adorno, a micrologia é, desde Hegel, parte inerente do processo dialético, pois mesmo o sistema hegeliano seria a expressão da totalidade da “microanálise das categorias particulares, entrando em cena ao mesmo tempo como a sua autorreflexão objetiva” que, livre de imposições exteriores, devia “deixar cada conceito passar para o seu outro” (2009, p. 29). Assim, conhecer a coisa é dar voz às suas conexões imanentes com outros elementos da realidade, acompanhando a experiência do seu vir-a-ser, fazendo surgir o que ela é por meio e no interior do que ela não é.

A totalidade se abre, assim, a partir do mergulho nos detalhes de um conteúdo material particular, que promove suas conexões imanentes com outros conteúdos sem estar orientado por um *telos* da consciência, antes como um conjunto relacional não pré-definido, definido por Adorno, mais uma vez a partir de Benjamin<sup>86</sup>, de uma *constelação*, cuja definição emprestamos aqui de Jay (1988, p. 16), como “uma agregação justaposta, mais do que integrada, de elementos mutáveis que resistem à redução a um denominador comum, a um núcleo essencial ou a um princípio gerador original”. Em outras palavras, a verdade enquanto constelação é uma organização do real que faz jus à sua multiplicidade, que se constrói a partir da descontinuidade e da

---

<sup>86</sup> Cf. Introdução de Benjamin, W. A origem do drama barroco alemão. São Paulo: Brasiliense, 1984.

não intencionalidade<sup>87</sup>. Trata-se, portanto, de uma apresentação da realidade que não sucumbe à unidade conceitual, pois sua objetividade constelativa é o resultado do agrupamento dos conceitos ao redor da coisa, que assume o ponto referencial do sentido, salvando a intenção do conceito – de expressar a própria coisa – justamente ao impedir que o conceito se sobreponha ao que é visado.

Só ao se lançar para além de suas limitações, segundo Adorno (2009, p. 141), o pensamento alcança aquilo que ele próprio impede: o objeto é conhecido através da exposição do processo que acumula em si, o qual ganha a chance de expressão por meio do deciframento das conexões imanentes ao material, fazendo surgir daí a constelação na qual o objeto se encontra, enquanto algo que guarda em si seu caráter de histórico-socialmente constituído, e que é liberado por meio da apreensão de sua relação com os outros objetos e com o sujeito, formando conceitos abertos, que não estancam a não-identidade entre pensamento e coisa<sup>88</sup>. A constelação é, assim, o resultado do “erro determinável de todo conceito”, que “obriga a que se evoque outros”, reconhecendo que o conhecimento daquilo que se encontra no interior do objeto, comumente travestido subjetivamente em essência positiva e verdade imediata pela ontologia tradicional, só pode ser alcançado negativamente, pois “para ser conhecido, o interior que o conhecimento abraça na expressão sempre carece também de algo que lhe seja exterior” (idem, p. 53).

A constelação se constrói, portanto, pela falibilidade do conceito em alcançar a coisa, de modo que ao se medir por ela, a linguagem busca sua própria correção. Se isso já é um procedimento hegeliano, Adorno destoa dessa concepção dialética por seu procedimento não estar orientado pela síntese positiva<sup>89</sup> – que suporia um progresso do

---

<sup>87</sup> Essa concepção é devedora do conceito benjaminiano de *Ideia*, que diz respeito a um modo de apreensão do ser. Esse conceito deriva da distinção kantiana entre conceito do entendimento e ideia da razão, a partir da qual somente a ideia abarca a antinomia, enquanto o conceito estabelece o conhecimento enquanto unidade. Em Benjamin, a Ideia sabota a pretensão de identidade do conhecimento enquanto identidade, pois: “Conhecimento é aquisição (...) Nele, permanece o caráter de propriedade”. A Ideia possui um caráter indeterminado e descontínuo, estranho à dedução conceitual, que pressupõe a unidade e o sistema. “As ideias se relacionam com as coisas como as constelações com as estrelas. O que quer dizer, antes de mais nada, que as ideias não são nem os conceitos dessas coisas, nem as suas leis. Elas não servem para o conhecimento dos fenômenos, e estes não podem, de nenhum modo, servir como critérios para a existência das ideias” (BENJAMIN, 1984, pp. 56-57). “A verdade”, diz Benjamin, “é uma essência não intencional, formada por ideias” (idem, p. 58).

<sup>88</sup> Como diz Buck-Morss, “o sujeito precisa ir em direção ao objeto, entrar nele, enquanto parar diante de ‘objetos do pensamento’ é descobrir nada mais que a própria reflexão do sujeito como intenção” (1981, p. 78, tradução nossa).

<sup>89</sup> Por “síntese positiva” entenda-se certa instrumentalização da dialética que é reconhecida por Adorno em momentos do próprio Hegel (cf. ADORNO, 2013). Na concepção de Adorno, a síntese não é orientada para uma positividade, pois, ao depender da negação determinada – que nega os momentos intermediários da formação do conceito, que faz com que esses momentos insuficientes enquanto

conhecimento em etapas até a sua definição conceitual bem acabada –, antes o conhecimento do objeto seria a manutenção de seu campo de força (*Kraftfeld*), que mantém a relação dialética de atração e aversão entre irreconciliáveis, reflexo expressivo da contradição objetiva no interior do conceito. Por isso, “constelação não é sistema. Tudo não se resolve, tudo não se torna compreensível nela, mas um momento lança luz sobre o outro, e as figuras que os momentos particulares formam são um signo determinado e um escrito legível” (ADORNO, 2013, p. 199). Sob a apresentação constelativa, a multiplicidade do real ganha expressão, pois a totalidade é, agora, entendida “como a força de descentramento da identidade autárquica dos particulares” (SAFATLE, 2013, p. 26).

Para Adorno, essa “exigência de ser vinculante sem sistema é a exigência por modelos de pensamento” (2009, p. 32). Os modelos são essa expressão do processo de experiência filosófica de determinado tema, fazendo-o reluzir na objetividade em que ele implica: uma composição linguístico-cognoscível da experiência da coisa sem orientação para uma síntese totalizante. Um modelo não pode, contudo, ser resumido a um exemplo do conceito, que estabelece uma relação de subsunção de um caso particular à universalidade conceitual. Trata-se da organização racional – ainda que descontínua, assistemática e espontânea – da experiência do mundo, da qual o pensamento é apenas uma parte que, dialética e conscientemente, deve se permitir a permeabilidade (idem, p. 33). Modelos são, enfim, composições daqueles conceitos abstratos no interior mesmo da experiência material real. Assim, o modelo instauraria um conceito da coisa que não seria a mera resolução formal dela extraída, mas a

---

conteúdo do conceito progridam até sua forma mais bem acabada –, a síntese não é nunca plenamente positiva, pois negação inerente a seu processo não seria a anulação do conteúdo particular anterior, mas aquilo que mostra a profunda relação e interdependência dos momentos (anterior e posterior à negação) desse conteúdo, sendo que a determinação desses conteúdos da experiência por parte da consciência só se apresentaria através da rede de negações que os definem. A negação mostra o caráter limitado de cada um desses momentos parciais da experiência, ela faz mudar o posterior mas também o anterior, de modo que a síntese “não é apenas a qualidade emergente da negação determinada e simplesmente nova, mas o retorno do negado; a progressão dialética é sempre também um recurso àquilo que se tornou vítima do conceito progressivo: o progresso na concreção do conceito é a sua autocorreção” (ADORNO, 2009, p. 276). Se o que resulta daí é a síntese, então esta não traz apenas a identidade do conceito com a coisa, a identidade entre sujeito e objeto, pois ela traz consigo o que foi negado, o não-idêntico, isto é, aquilo que não corresponde a essa identidade. Levada a sério, a síntese não paralisa o conceito em si mesmo, antes o faz sair de si mesmo, o faz reconhecer a não-identidade que lhe é inerente e constituinte. “Ele [o conceito] se determina por meio daquilo que lhe é exterior porque, de acordo com seu caráter próprio, ele não se exaure em si mesmo. Enquanto ele mesmo, ele não é de maneira alguma apenas ele mesmo” (idem, p. 136). Isso surge da própria necessidade da síntese. Se ela quer a identidade é porque essa identidade não está dada, é porque conceito e coisa são coisas diferentes e “somente porquanto devem ser o mesmo é que eles se tornam contraditórios” (ibidem, p. 137).



constituição decorrente da experiência particular que, em seu mergulho no objeto, encontra sua cadeia relacional universal.

Se o modelo não espera circunscrever absolutamente a coisa, isso implica em dizer que o “critério do verdadeiro não é a sua comunicabilidade imediata a qualquer um” (ADORNO, 2009, p. 43) – como se dizer o que o mundo é fosse suficiente sem dizer como o mundo se tornou como tal –, mas o trabalho com o paradoxo que deve ser mantido, caso se queira manter a própria intenção de verdade. O que é claro ao pensamento não é, só por isso, a verdade, pois esta “é objetiva e não plausível” (idem, p. 43) e, como um bom dialético, Adorno aprofunda com isso a exigência de exatidão e correspondência da linguagem científica, voltando seus critérios contra ela mesma: corresponder com exatidão à realidade é trazer à tona na linguagem aquilo que não é linguístico.

### **3. 3. 3 O ensaio: intenção tateante como experiência filosófica**

O modo de exposição do ensaio é erigido, por Adorno, à forma crítica por excelência (2003, p. 38), a experiência de escrita a partir da qual é possível compor modelos constelativos de pensamento, pois o ensaio exige uma interação entre os conceitos trabalhados, não como um *continuum* de operações – como se avançasse um sentido único –, mas procurando restituir a experiência da realidade que se apresenta como multifária, histórica e resistente à identidade conceitual, entrelaçando os seus vários momentos, nas palavras de Adorno (2003, p. 30) “como num tapete”. Isso não se dá exatamente como um método, pois não se trata de um procedimento pré-estabelecido que se deva repetir indiscriminadamente, mas um modelo de experiência que é submetido, a cada vez, à mediação entre seus elementos constitutivos através da sua própria organização conceitual: “o ensaio procede, por assim dizer, metodicamente sem método” (idem, p. 30). No ensaio, cada conceito se entrelaça e traz consigo os demais, organizando elementos discrepantes em um todo legível, de modo a conciliar “os conceitos uns com os outros, conforme as funções que ocupam no paralelogramo de forças dos assuntos em questão” (ibidem, p. 35), ou seja, o ensaio é o modo de apresentação da constelação, pois não subordina seus objetos de análise a um conceito superior e fixo, mas se mede a partir do objeto e compõe a rede de elementos que orbita ao seu redor. O ensaio, assim, dá legitimidade ao efêmero e ao transitório, àquilo de mutável que aparece a cada vez que se faz a experiência do objeto, ou, em outras

palavras, o ensaio eleva ao patamar do conceito justamente aqueles elementos miméticos relegados à falsidade pelo pensamento no decorrer do esclarecimento.

Esse reconhecimento do transitório como elemento inerente à verdade traz ao ensaio, segundo Adorno (2003, p. 27), um caráter de fraqueza diante da ideia tradicional de verdade, mas, ao mesmo tempo, confere-lhe a força crítica contra a totalidade que se impõe como irrevogável, pois “(...) testemunha a própria não-identidade, que ele deve expressar”. Ao invés de aplinar as contradições da realidade fragmentada, o ensaio pensa em fragmentos, compondo a sua experiência a partir dessas fraturas, não sob a ilusão de harmonia. A profundidade do ensaio está no seu caráter falível, que alcança a concreção no processo de tentativa e erro, tal como um imigrante aprendendo uma língua estrangeira, que procura menos definições prévias no dicionário do que apreender as palavras nos seus vários usos possíveis, de modo que os suas significações se revelarão pelos contextos e, mesmo que permaneçam “(...) extensamente circundadas por um halo de indeterminação”, serão desmistificadas “por meio da riqueza de combinações em que aparecem” (ADORNO, 2013, p. 197). O ensaio não abre mão de todas as significações e contextualizações, mesmo que contraditórias, que a coisa possa fornecer, formando, assim, uma teia de relações tensionadas, tecida na experiência da coisa, como imagem legível da realidade. A opacidade semântica não é, sob esse viés, um ônus para expressão, antes é a condição para a riqueza alcançada – que inclusive não deve desaparecer como se tivesse chegado a termo na significação –, pois permite desvelar a relação aberta do conceito com a coisa.

Nesse sentido, a forma influi tão decisivamente no conteúdo que ambos possuem um momento de intersecção dialética inalienável para a apresentação da verdade: “seu momento expressivo integral, mimético-aconceitual, só é objetivado por meio da apresentação – da linguagem” (ADORNO, 2009, p. 24). Na medida em que o modo de apresentação não é indiferente ao objetivo da filosofia, isso resgata para ela seu elemento linguístico fundamental proscrito no decorrer da tradição: a retórica. A culpa da utilização da retórica como mero meio para se alcançar um efeito, abrindo mão do conteúdo, recaiu sobre ela como um veredito sumário, eliminando com isso boa parte da capacidade linguística de contornar suas próprias limitações. A retórica é um elemento fundamental à linguagem filosófica porque ela está ligada ao processo de exposição do objeto, por meio do qual a filosofia pode ser mais do que mera comunicação daquilo que de todo modo já é. Ademais, na medida mesmo que a retórica é entendida como secundária enquanto modo de exposição não-científico, parâmetro

derivado da mera comunicação satisfatória de conteúdos, também traz consigo certa autonomia diante desses moldes comunicacionais, trazendo também a possibilidade de exposição do que ainda pode ser. Nisso ela está aparentada à forma crítica da filosofia.

Além disso, se a verdade possui, para Adorno, uma equivocidade fundamental, pois as coisas remetem umas às outras, elas estão em relação e em movimento, e a sua aparição imediata possui uma historicidade que torna a coisa na sua aparição aqui e agora, ao mesmo tempo, igual e diferente de si mesma, de modo que o conhecimento entendido como mera adequação entre forma e conteúdo não só perde a coisa, como também deixa escapar à linguagem sua qualidade fundamental de expressá-la. Nesse sentido, o ensaio trabalharia com a linguagem em prol de sua capacidade expressiva, pois não espera meramente adequar forma e conteúdo, mas tentar trazer à linguagem aquela remissão das coisas umas às outras e à sua historicidade. Na medida em que a linguagem precisa dizer o que lhe escapa e, contudo, só nela pode aparecer, é preciso refletir sobre o empasse entre o que diz o objeto e o que quer dizer a linguagem sobre ele, algo que só pode ser superado se a linguagem conseguir contornar suas limitação, conquistando concreção a partir da mediação do não-idêntico no interior do pensamento. Essa contornabilidade da identidade por parte da linguagem só pode ser dialética, a qual salva o momento retórico criticamente, como expressão linguística do sujeito mediada pela coisa a ser expressa, fazendo com que ele tome partido pelo conteúdo.

A restituição da retórica à filosofia faz aparecer seu conteúdo como aquilo que é aberto, a utopia do pensamento: o mundo como possibilidade, não como determinação. A expressão é a maneira de fazer chegar esse possível ao conhecimento, enquanto “a cor indelével” que “provém do não-ente” (ADORNO, 2009, p. 56), aquilo que frequentemente escapa ao pensamento enquanto possibilidade material de algo outro, alcançado pelo ensaio negativamente, pois diante do estado do existente, o não-ente surge como abstrato, mas também como aquilo que se mantém sempre aí em latência e que, por isso, é próximo ao mesmo tempo que distante. “Somente a distância extrema seria a proximidade; a filosofia é o prisma que capta suas cores” (idem, p. 56). A filosofia trai a si mesma, portanto, quando se contenta com a cor neutra própria de um conhecimento asséptico, que luta por não se deixar contaminar pelo mundo, seguindo, por assim dizer, o princípio de autoconservação de maneira cega e promovendo, ironicamente, a autodestruição da vida naquilo que ela tem de mais pulsante: a transformação.

A verdade em seu sentido tradicional é, assim, exposta como traição da possibilidade de felicidade e, por isso, não pode ser verdade alguma, já que crava a infelicidade como incontornável não por sua objetividade, mas em detrimento da concepção de verdade como exatidão. O ensaio supera essa falsa exatidão por meio da exposição da contradição: a realidade fragmentada é tanto desesperadora, pois manifesta a dor de uma vida danificada, quanto esperançosa, pois somente a partir da revelação de suas contingências se pode libertar o pensamento da prisão do sempre igual, vislumbrando a não identidade possível, para além do sofrimento até então universal.

### 3. 4 O QUE RESTA À FILOSOFIA?

#### 3. 4. 1 Uma teoria estética e uma filosofia expressiva

A arte gostaria de com meios humanos  
realizar o falar do não-humano  
(Adorno, *Teoria Estética*)

O impulso ético da filosofia de Adorno está localizado na necessidade de o pensamento se unir à dor, que deve ser elevada ao conceito que, por sua vez, é um produto do espírito, pois “todo espiritual é impulso corporal modificado” (ADORNO, 2009, p. 172). A recuperação desse impulso corporal é da ordem da sensibilidade, daquilo que é aconceitual, mas só pode ser realizada através do conceito, que é da ordem do entendimento. Para Adorno, essa é propriamente a dialética inerente à filosofia, sem a qual ela teria que abdicar de si: a dialética entre mimesis e racionalidade.

O conceito não consegue defender de outro modo a causa daquilo que reprime, a da *mimesis*, senão na medida em que se apropria de algo dessa mimesis em seu próprio modo de comportamento, sem se perder nela (ADORNO, 2009, p. 21).

O modo de exposição estritamente lógico-racional, com o qual a filosofia acabou se confundindo, impede o funcionamento dessa dialética, de modo que Adorno espera transpor à filosofia algo do modo de proceder do âmbito no qual a mimesis ainda se refugiou: a arte. Vale lembrar que a expressão é um conceito eminentemente estético, cuja noção enquanto conceito-chave da estética filosófica surge no fim do século XIX e

que está ligada à capacidade artística de ultrapassar a imagem material imediata do objeto, bem como a figura que lhe atribui a consciência subjetiva<sup>90</sup>.

Na medida em que a arte não possui o compromisso com a elaboração de conceito, podendo ser então aconceitual, ela não é forçada a abdicar do conteúdo mimético da experiência, tendo algo a ensinar à filosofia. A isso, poder-se-ia objetar, certamente de maneira rasa, que a arte diz algo não objetivo e, por isso, poderia dizer qualquer coisa, sem que isso implique em um compromisso com a verdade. Ao que responderíamos que toda a produção cultural é erigida no embate dialético entre sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, de modo que o seu resultado traz as marcas daquilo que a compõe, podendo estas serem lidas quanto ao que trazem da objetividade<sup>91</sup>. Contra isso, talvez se pudesse ainda objetar que isso não implica que haja na arte a intenção de dar um juízo objetivo sobre o mundo, o que só poderia ser desvendado, nela, através da teoria, não sendo possível dar a ela o caráter de conhecimento. A partir de Adorno, podemos responder a isso de forma dialética: trata-se de uma afirmação verdadeira e falsa ao mesmo tempo.

A arte não estaria subordinada a um ajuizamento conceitual sobre a realidade e, por isso, não traz um veredito sobre aquilo que diz, sendo assim uma afirmação aberta, uma síntese aconceitual, mas é precisamente isso que dá a ela a força de um conhecimento sobre o mundo, pois enquanto construção de uma experiência não restringida, a arte diz mais sobre a multiplicidade objetiva do que qualquer juízo filosófico bem fundamentado. Se é preciso tirar as consequências racionais da afirmação da arte, interpretá-la filosoficamente, isso só será verdadeiro se for levado em consideração o potencial não verdadeiro da forma fechada do juízo, abrindo a filosofia a uma forma estética, pois sensível, de apreensão racional da realidade. Desse modo, o não condicionamento da arte ao conceito lhe garante o potencial de contornar as limitações a que a filosofia está atrelada, ao passo que somente esta pode interpretar e trazer ao conceito aquilo que é preciso dizer, mas que é expresso na arte de maneira aconceitual.

---

<sup>90</sup> Quanto a isso, ver: Duarte, R. Expressão estética: conceito e desdobramentos. In: DUARTE, 2008.

<sup>91</sup> Adorno identifica isso na arte na dialética entre expressão e construção, a partir da qual a primeira representaria os impulsos subjetivos, e a segunda os objetivos, isto é, o material com o qual o artista tem que lidar (a tradição historicamente sedimentada, os materiais e técnicas artísticas de seu tempo, e os elementos sócio-culturais em que o artista está inserido): “O momento histórico é constitutivo nas obras de arte; as obras autênticas são as que se entregam sem reservas ao conteúdo material histórico da sua época e sem a pretensão sobre ela. São a historiografia inconsciente de si mesma da sua época (...). As obras de arte deixam-se experimentar tanto mais verdadeiramente quanto mais a sua substância histórica for a do autor da experiência” (ADORNO, 2008, p. 277).

O seu objeto [da arte] define-se como indeterminável, negativamente. Por isso, a arte necessita da filosofia, que a interprete, para dizer o que ela não consegue dizer, enquanto que, porém, só pela arte pode ser dito, ao não dizê-lo (ADORNO, 2008, p. 116).

Na medida em que filosofia e arte se mostram como pares dialéticos, cujo aprofundamento na exigência interna de uma clama a participação de seu contrário no interior de si, essa interdependência não é algo construído de maneira arbitrária. O momento estético da filosofia, o que torna ela expressiva, não lhe é acidental, pois é inerente a sua intenção de conhecer a realidade (não-conceitual) através do conceito.

O conceito filosófico não renuncia à nostalgia que anima a arte como algo não-conceitual e cujo preenchimento escapa de sua imediatidade como de uma aparência. *Organon* do pensamento e, não obstante, o muro entre este e aquilo que há para pensar, o conceito nega essa nostalgia. A filosofia não pode nem contornar uma tal negação, nem se curvar a ela (ADORNO, 2009, p. 22).

Tampouco a arte é ligada a filosofia de maneira forçada, pois, no estado atual do pensamento, ela se insere na problemática da teoria do conhecimento a partir de sua forma não-conceitual: “a grosseria do pensamento é a incapacidade de diferenciar na coisa (*Sache*), e a diferenciação é tanto uma categoria estética como uma categoria do conhecimento” (ADORNO, 2008, p. 260), ou seja, a forma estética confronta a forma filosófica ao instaurar uma outra relação possível entre o que é diverso (diferenciável), organizando a realidade num construto que resiste à apreensão conceitual imediata e, por isso, impõe à interpretação filosófica uma alteração formal no seu modo de conhecer. Por isso, “a problemática da teoria do conhecimento retorna imediatamente na estética” (ADORNO, 2008, p. 504). A filosofia que quer ser mais do que afirmação de si mesma tem algo a aprender com a arte, pois esta é a negação do existente tal como ele é aprisionado na sua teorização conceitual.

Na medida em que não se espera aqui desdobrar a teoria estética de Adorno – o que exigiria um trabalho mais aprofundado e, no limite, um outro trabalho –, destacaremos apenas alguns dos elementos que tornam o âmbito estético inerente a uma filosofia expressiva: o caráter de aparência da arte (resultado de sua autonomia) e seu impulso ao novo, àquilo que ainda não teve lugar.

Enquanto um construto mimético aconceitual, a arte se opõe às imposições totalizantes da razão instrumental, libertando-se das amarras que impelem à

identificação com o mundo tal qual ele se encontra esquematizado. Nessa medida, a arte, preservando uma relação mimética com a realidade – mimesis que, lembremos, não representa a mera imitação –, é capaz de construir seus objetos, as obras de arte, como objetos autônomos, que escapam à estrutura totalitária que circunscreve a aparição dos objetos possíveis. Isso garante às obras um caráter de aparência que é verdadeiro e falso, ou ainda, verdadeiro porque considerado falso: a arte é capaz de erigir o não-ente, o ainda não existente, ao patamar de algo possível, sendo capaz de antecipar uma reconciliação entre mimesis e racionalidade, ainda que não efetiva, a partir do interior mesmo de uma realidade irreconciliada, possível justamente pela exclusão da arte (enquanto saber mimético) da totalidade instrumental. A independência da arte diante da totalidade lhe possibilita a construção de uma outra totalidade possível, inclusiva daquilo que o princípio de identidade do pensamento excluía como não-verdadeiro, reservando a ela um momento, mesmo que fugaz e quebrantável, de elevação e oposição diante do todo: “a totalidade estética é a antítese da totalidade não verdadeira” (ADORNO, 2008, p. 436). Nessa medida, o que aparece como negativo, pois impossível de ser positivado na sociedade da identidade total, retorna como o elemento crítico positivo, pois nega no interior mesmo dessa sociedade o seu caráter totalitário, e afirma uma existência possível daquilo que foi privado de existir.

O brilho que hoje irradiam as obras de arte que interdizem toda a afirmação é a aparição do *ineffabile* afirmativo, da ascensão de um não-ente como se, no entanto, existisse. A sua pretensão em ser apaga, na aparência estética, o que não é mas se torna, contudo, por aparecer como promessa. A constelação do ente e do não-ente é a figura utópica da arte. Ao ser reduzida à negatividade absoluta, ela não é, em virtude justamente dessa negatividade, algo de absolutamente negativo (ADORNO, 2008, p. 352).

É essa capacidade de não sucumbir diante da realidade posta que Adorno quer resgatar à filosofia na sua relação dialética com a arte, pois o seu caráter de aparência é aquele que possibilita a imagem daquilo que ainda pode ser, construída na crítica dialética, de negação determinada, daquilo que até então continua sendo. A expressão é precisamente essa afirmação da aparência “(...) mediante cuja tensão as obras falam com um gesto sem palavras” (ADORNO, 2008, p. 358), a partir da qual a situação social é desvelada na sua inverdade dominante, contra a qual se opõe um mundo não encoberto pelo véu ideológico da identidade, no qual a vida possa ser mais que mera afirmação do mesmo e, assim, possa ser de fato viva. Nessa medida, “o que é prometido na aparência é aquilo que é desprovido de aparência” (ADORNO, 2009, p. 335).

Por certo, esse impulso ao diverso não pode ser vivenciado, na sociedade da identidade universal, como mais do que uma aposta, uma promessa, mas uma aposta surgida no interior mesmo daquilo que a impede de se realizar e, por isso, não é meramente um construto da imaginação sem relação com o real. Se assim o fosse, o *novo* que a arte promete não seria mais do que um mundo abstrato, estagnado sob as mesmas formalizações do pensamento que se prende à identidade. Ainda que seja uma promessa que se quebre diante do poder do existente, ganhando ares de irreabilidade, ela surge daquilo que é mais concreto, a vivência sensível, material, dos sujeitos, e por isso é uma promessa surgida da possibilidade real. Ademais, ao ter sua existência negada pela positividade do que sempre já é, essa promessa, no seu estraçalhamento, revela a força da opressão necessária até que essa existência opressora fosse tomada como natural, e por isso é uma potência crítica contra essa mesma força, da qual ela retira a sua mediante a sua impossibilidade<sup>92</sup>. O não-ente não é, assim, uma aparição vinda do nada, ou de uma subjetividade que flutua imaginativamente sobre a realidade, mas é, na obra de arte, “(...) mediatizado através de fragmentos do ente, que elas congregam para a *apparition*” (ADORNO, 2008, p. 132). Se esse não-ente é capaz de se concretizar como ente na realidade, se ele não se corromperia em dominação, não caberia à arte perguntar. Ela traz a necessidade urgente da reflexão e a promessa de que tudo pode ser diferente. Se a promessa se realizaria, se o diferente não poderia se erigir em algo catastrófico – afinal, “as obras de arte dão crédito a uma práxis que ainda não começou e da qual ninguém saberia dizer se ela avaliza os seus pagamentos” (ADORNO, 2008, 133) –, cabe à filosofia, enquanto interpretação, construir uma compreensão possível. A aposta da arte, contudo, é para a filosofia sua forma de esperança, a partir da qual Adorno compõe sua possibilidade de existência.

### 3. 4. 2 Uma mínima metafísica

A esperança só nos é dada em nome dos desesperançados  
(Benjamin, *Afinidades eletivas*)

Onde cresce o perigo cresce também a salvação  
(Hölderlin)

---

<sup>92</sup> Nas palavras de Duarte, a arte na sociedade descrita por Adorno é “à maneira da febre num organismo enfermo, que é, ao mesmo tempo, um sintoma da doença que o assola e um fortalecimento da capacidade de resistência do organismo contra ela” (DUARTE, 1993, p. 118).



Pelo menos desde 1931<sup>93</sup>, Adorno pergunta pela atualidade da filosofia ou, em outras palavras, se ela ainda é possível. A resposta não poderia ser menos aporética do que é habitual no autor: “a filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização” (2009, p. 11). Mesmo diante da evidente participação da filosofia no esquema estrutural de dominação, ela seria ainda possível porque manteria guardada no interior de si aquela intenção de corresponder à realidade no que tange às suas ideias mais universais e fundamentais – propriamente ideias metafísicas, como liberdade, verdade e felicidade. Por isso seria preciso “ser solidário com a metafísica no instante de sua queda” (idem, 337). Se as ideias metafísicas não se realizaram não seria pela não legitimidade de sua intenção, mas justamente por ela ter sido traída, por ter sido inversa e sub-repticiamente realizada na prática. Isso liga inextrincavelmente as questões metafísicas sobre a verdade e o modo de realizá-las, tornando a metafísica um problema não só teórico, mas também prático.

Diante do mundo dominado pela tendência à totalização da identidade, não resta muito à metafísica, e seu conteúdo de verdade, a não ser o exílio no particular. “A micrologia é o lugar da metafísica como refúgio diante daquilo que é total” (ADORNO, 2009, p. 337). A metafísica sobreviveria nos momentos materiais particulares que exigem, por sua incompatibilidade imediata com a totalidade posta, uma reordenação do todo enquanto “(...) constelação legível do ente” (idem). Poderíamos nos perguntar, no entanto, se tal organização do existente não estaria conformada pela intensão particular daquele que o organiza, de modo que o pensamento recairia uma vez mais na afirmação de uma particularidade como universalidade.

A resposta adorniana seria uma aposta: o desejo de que as coisas sejam diferentes do que são; desejo derivado do reconhecimento do não-idêntico como componente só ilegitimamente arrancado da experiência e, portanto, como instância legitimadora de uma possível vivência sem dominação. Em outras palavras, a reordenação do ente visa, a partir do particular, à possibilidade de uma vida cuja verdade e felicidade (objetos metafísicos por excelência) são exigidas uma vez mais para o todo, o que, sob seus olhos, só pode ser uma totalidade aberta, na qual o diferente é compartilhado. A metafísica, assim, sobrevive no mais ínfimo, pois é dele que emerge a dignidade das pretensões metafísicas. Isso depende de a metafísica abrir mão de sua pretensão de saber absoluto, do qual emana a forma de identidade. Mas seria possível

---

<sup>93</sup> Cf. ADORNO, 1999.

uma metafísica sem o saber absoluto, que tende a erigir o sujeito, ator da construção desse saber, também ao posto de absoluto?

A resposta a isso será buscada no interior mesmo da metafísica, sob uma crítica dialética e imanente: para Adorno, é preciso lembrar que a metafísica trabalha com a interdependência e codeterminação entre o uno e múltiplo, na tematização da relação entre o supracensível e o mundo objetivo, de modo que ela seria dialética por princípio. Nisso reside a possibilidade de a metafísica criticar a si mesmo de maneira imanente, apontando para seu caráter contraditório: a metafísica é o trabalho com o conceito que precisa mostrar a sua validade objetiva, mas que precisa fazer isso no âmbito supracensível. Assim, a metafísica quer salvar, no conceito, algo do mundo objetivo que ela quer determinar, mas só pode fazê-lo se criticar seu próprio modo de funcionamento: “é precisamente esta dupla intenção de crítica e de salvação que constitui a essência da metafísica”, de modo que nesse paradoxo reside a possibilidade da metafísica ser ainda atual, “como o esforço do pensamento por salvar o que ao mesmo tempo ele dissolve” (ADORNO, 2006, p. 54, tradução nossa), precisamente o intramundano, suplantado pelo supracensível. Uma metafísica sem o absoluto é uma metafísica que surge, dialeticamente, do interior do particular. Isso, contudo, guarda uma antinomia: ao mesmo tempo que a afirmação universal da experiência do sujeito não é nada sem o sujeito posicionado empiricamente, a crença de que se alcançou o universal que a experiência particular sugere não faz nada além de confirmar a situação objetiva tal como ela se encontra.

O que excede o sujeito, porém, do qual uma experiência metafísica subjetiva não gostaria de se destacar, e o momento da verdade no elemento coisal são extremos que se tocam na ideia de verdade. Pois essa ideia não existiria nem sem o sujeito que escapa da aparência, nem sem aquilo que não é sujeito e no que a verdade tem o seu arquétipo (ADORNO, 2009, p. 310).

Voltamos aqui ao *leitmotiv* desse segundo capítulo: a expressão do não-idêntico a partir de uma dialética negativa (sem síntese) entre mimesis e racionalidade, cuja revelação de suas mediações não permitem uma resolução positiva, antes traz à tona seus elementos miméticos reprimidos, aos quais o direito à existência, reconhecido agora pela racionalidade alterada qualitativamente, mantém aberta a possibilidade do diferente. A metafísica, em Adorno, só pode ser expressiva, pois ela deve ser capaz de trazer a contradição como conteúdo a ser comunicado, contra a própria ideia usual de comunicação, conteúdo esse que deve ser mais do que sua afirmação imediata, pois só

será expressivo se apontar para além de si mesmo. A metafísica é aporética e apenas o modo de exposição expressivo se atém a essa relação aporética sem transfigurá-la para a consciência. A possibilidade da metafísica é, portanto, a possibilidade de expressar a sua impossibilidade. É como um grito inaudível de que as coisas devem ser diferentes, sem apontar para como devem ser e sem negar que algo diverso deve ser: o novo é aquilo que é gestado enquanto algo radicalmente diferente, que seria tão indeterminado quanto possível, no interior daquilo que já existe. Para tanto, é preciso manter a parcela espiritual, subjetiva, que é não-idêntica ao mundo, e vice-versa: “um pequeno momento de não-ser-submergido-nas-relações-cegas [ein kleines Moment des Nicht-in-den-blinden-Zusammenhang-Hineingeschlungenen]” (ADORNO, 2006, p. 197, tradução nossa). A experiência metafísica é aquela que aceita a possibilidade de falhar e se lança para além do seu lugar seguro. “Essa possibilidade de pensar para além dela mesma, na abertura [*ins Offene*], é muito precisamente a metafísica” (idem, p. 112, tradução nossa).

O conceito de metafísica de Adorno é composto a partir desta ambiguidade irresolúvel: se a metafísica deve ser mais do que a realidade imediata e particularmente apreendida, a realidade que ela quer ampliar em seu conceito deve conter, nela mesma, essa amplitude que o conceito quer abarcar, então o material é tanto o objetivo quanto o ponto de partida da metafísica; diante disso, ao intentar a correspondência entre conceito e realidade, a metafísica deve assumir, de partida, que há algo inalcançável à consciência e, ao mesmo tempo, só a experiência da consciência particular torna possível alcançá-lo. A metafísica, assim, necessita de “um momento coisal que ela seja incapaz de absorver e que, de algum modo, se opõe a ela” (ADORNO, 2006, p. 206, tradução nossa). Isso já qualificaria a metafísica como materialista, mas não só isso.

A metafísica adorniana é materialista não só porque ela se afirma a partir da matéria, mas também na medida em que ela a nega dialeticamente: a prática, enquanto ação de transformação do mundo, precisa estar localizada no estado de coisas atual que, enquanto momento da prática, impele à sua transformação, mas também deve, ao mesmo tempo, de alguma forma, estar localizada fora desse mundo, pois é justamente este que a prática pretende transformar ao antecipá-lo como possível de outra forma. A metafísica seria, então, algo que escapa a toda intuição imediata, mas que se mantém como objeto de uma intuição possível, enquanto mediada pela consciência no embate com o mundo dado. Isso dá um caráter materialista à metafísica porque suas ideias não podem ser ideias puramente imaginárias, nem a afirmação nua e crua do existente: a metafísica deve reluzir a aporia fundamental da experiência, ser ao mesmo tempo o que

é e a sua transformação. “Aquilo que é, é mais do que ele é. Esse mais não lhe é anexado de fora, mas permanece imanente a ele enquanto aquilo que é reprimido dele” (ADORNO, 2009, p. 140). Trata-se de uma possibilidade surgida no interior da negação da situação atual a partir dos últimos resquícios de vida em um mundo em que ela foi abolida: “(...) nada pode ser experimentado como vivo que não promete alguma coisa que transcende a vida: é muito difícil, provavelmente impossível de pensar para além dessa contradição” (ADORNO, 2006, p. 209, tradução nossa).

A metafísica não pode ser apartada da situação objetiva na qual o sujeito formula suas questões, de modo que ela deve emergir do particular reprimido diante do universal. A verdade é, assim, a possibilidade que se apresenta diante da situação atual de não-verdade, mas se “não há nenhuma vida reta na falsa” (ADORNO, 2001, p. 34) e a sociedade reproduz tal falsidade de forma totalizante, o pensamento crítico, ao se opor à realidade, vê-se sempre derrotado, mas só pode fazê-lo e chegar a tal conclusão “(...) na medida em que compreende a possibilidade sob o ponto de vista de sua realização, como possibilidade da realidade, algo em direção a qual a própria realidade, mesmo que fraca, estende seus tentáculos” (ADORNO, 2013, p. 171). A metafísica, em Adorno, é propriamente isto: a mínima possibilidade de realização<sup>94</sup> sustentada no interior mesmo de sua derrota. “Uma esperança vã não garante aquilo pelo que se espera, mas reflete a situação que possui sua medida no fracasso” (ADORNO, 2009, p. 311). A salvação da metafísica, em Adorno, é a sua afirmação enquanto possível, retirada da existência que, no agora, impossibilita sua realização. É por isso que esse algo transcendente é e não é, pois existe como possibilidade, esta que é não só a possibilidade de algo outro, ainda não realizado, como também a possibilidade da vida no presente, que sem ela não pode ser.

### 3. 4. 3 As marcas de Auschwitz

Novo – algo que não pode ser subsumido sob a configuração  
do conhecido, sem a ele ser reduzido, mas que brota dele  
(Adorno, *Sobre Música popular*)

---

<sup>94</sup> Nesse sentido, ver introdução de ADORNO, T. W. *Métaphysique: concept et problèmes*. Paris: Payot & Rivages, 2006, na qual Christophe David chama a metafísica adorniana de *Minima Metaphysica*, não só jogando com o título de *Minima Moralia*, mas também apontando para essa possibilidade ínfima e o lugar micrológico em que ela se encontra diante da totalidade da identidade.

Por certo, neste momento, a situação se apresenta como desesperadora e, pior, diante dela, Adorno não faz questão de pintá-la com cores mais amenas, pelo contrário, exige a sua experiência radical, aprofundando tanto suas contradições e assumindo irreversivelmente suas aporias que chega a momentos claustrofóbicos, que são, no entanto, ao mesmo tempo, os mais cruciais para compreender e retirar todas as consequências de seu pensamento: fazer essa experiência é também transformar o pensamento, torná-lo apto a uma experiência renovada e radical, tornando-o forte para enfrentar o sofrimento, ao invés de aceitá-lo ou se retrair diante dele, pois é possível que

(...) a situação na qual não se poderia mais segurar em nada não seria ela mesma a única digna do homem; uma situação que permitiria ao pensamento se comportar finalmente de maneira tão autônoma quanto a filosofia sempre exigiu dele, para em seguida impedir que essa autonomia tivesse lugar (ADORNO, 2009, p. 315)

É a partir dessa autonomia radical que se mede a filosofia de Adorno. Ela se lança sem reservas em direção àquilo que é possível, e que só é possível porque se abre no interior da existência que o impossibilita, que por isso deve ser negada, teórica e praticamente, como única forma possível da existência, fazendo surgir do comprometimento material radical com a transformação da realidade, através de uma crítica imanente, a imagem de uma outra sociedade, barrada pelas condições objetivas da barbárie, que “continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram esta regressão” (ADORNO, 1995c, p. 119). Continuar afirmando o mundo de barbárie a partir de uma ideia compensatória e pragmática do “menos pior”, é viver uma vida falsa, bem como um escárnio com aqueles cujo sofrimento não se deu por ser inescapável, mas pela imposição totalitária de um mundo não verdadeiro. Em Adorno, Auschwitz é o símbolo dessa inverdade<sup>95</sup>, pois “existiu unicamente porque existiram as suas condições objetivas” (ADORNO, 1995c, p. 119), que devem ser combatidas enquanto construtos histórico-culturais. Podemos dizer que, enquanto a representação da barbárie, Auschwitz representa uma utopia invertida: ao invés de não se conseguir realizar aquilo que se imagina, não se consegue imaginar aquilo que se realizou, e “uma tal questão – como as coisas que tiveram lugar foram

---

<sup>95</sup> “Com Auschwitz – e com este nome eu não visio somente Auschwitz, mas o mundo de tortura que continua a existir depois de Auschwitz e a continuação da qual nós recebemos os mais horribéis relatórios provenientes do Vietnã –, o conceito de metafísica efetivamente se transformou profundamente em si mesmo” (ADORNO, 2006, p. 154).

possíveis? – (...) concerne realmente e diretamente às respostas metafísicas” (ADORNO, 2006, p. 179, tradução nossa).

É nesse sentido, também, que a metafísica adorniana não pode ser mais a metafísica tradicional, pois não é possível sustentar, depois de Auschwitz, uma metafísica teleológica, que espere dar um sentido imanente ao mundo capaz de justificar seus acontecimentos a partir de uma transcendência definidora da realidade. Auschwitz, para Adorno, redefine essa ideia por ocupar lugar análogo ao que ocupou o terremoto de Lisboa para a crítica de Voltaire à Leibniz: não é possível acreditar no melhor dos mundos possíveis quando esse mundo é um horror predefinido. Auschwitz teria, enquanto “catástrofe social que se subtrai à imaginação humana, na medida em que preparou o inferno real a partir do mal do homem”, posto fim à metafísica tradicional, pois não é mais possível unificar experiência e pensamento especulativo.

Se o pensamento está, inclusive o metafísico, imerso nesse mundo falso, uma existência da qual ele não pode se desembaraçar, não deve, por isso, meramente reproduzi-lo<sup>96</sup>. Se a metafísica não pode como que por decreto elevar-se acima da existência, ela não deve abdicar de, a partir de seu interior, apontar para fora, “como um comportamento adequando a um ser de uma totalmente outra espécie e dimensão e ligado a um totalmente outro comportamento da consciência que o simples registro” (ADORNO, 2006, p. 171, tradução nossa). Sua chance de existência reside em abrir mão do conhecimento seguro, universal e imutável, pensando contra o próprio pensamento metafísico, medindo-se “(...) pelo que há de mais extremo, pelo absolutamente impensável a fim de justificar sua existência enquanto pensamento” (ADORNO, 2006, p. 172, tradução nossa). Daí o imperativo que Auschwitz relegou à humanidade – “instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça” (ADORNO, 2009, p. 302) – estar fundado em algo para além dos esquemas de identificação da razão tradicional. Isso porque Auschwitz representa a barbárie não suprasumível da história<sup>97</sup>, é algo que não se deixa encaixar na ordem racional de processos lineares da realidade através da razão. Assim, tal imperativo não tem seu momento fundante na razão – mesmo porque

<sup>96</sup> “Poder-se-ia dizer que o genocídio, a destruição da humanidade e o fato de ordenar [ranger] os homens em uma totalidade na qual tudo está subsumido ao princípio de autoconservação são uma e mesma coisa; que o genocídio é a integração absoluta e que a pura identidade de todos os homens a seu conceito é a própria morte” (ADORNO, 2006, p. 163, tradução nossa).

<sup>97</sup> Sobre isso, escreve Márcia Tiburi que “(...) Auschwitz é que acaba por aparecer na filosofia de Adorno como signo da dialética, como o não-supra-sumível, à medida que o sofrimento passado não encontra solução, e que esquecê-lo, considerando as dimensões da violência conhecida ou experimentada, não escaparia à acusação de recalque que encontra sua constante na cultura” (TIBURI, 2005, p. 21).

um imperativo, mesmo o kantiano (cf. ADORNO, 2006, p. 172), diz respeito à ação, que transborda o âmbito da racionalidade e não pode ser totalmente fundada no seu interior.

A ação é algo derivado da (e voltado para a) experiência, da qual a razão participa, mas não reina absoluta. Isso não significa a postulação de um imperativo natural ou irracional, mas o reconhecimento de seu elemento extralógico, não simplesmente escamoteados pela razão, mas precisamente perpetuados por ela de maneira irracional e naturalizada: o sofrimento corporal, sensível, infligido aos seres humanos por eles mesmos. Surgida da solidariedade com a dor corporal insuportável, a moral, “a exigência de uma vida justa, sobrevive em motivos abertamente materialistas” (ADORNO, 2006, p. 173, tradução nossa). Enquanto imperativo, o “tu não deves” moralmente imposto, o pensamento se constitui de maneira metafísica – pois está, porquanto se expande para toda situação possível, para além da facticidade –, cuja justificação não está, contudo, no pensamento puro, mas na necessidade de expressão do sofrimento material, corporal e psíquico da vida dos indivíduos: “o sofrimento perenizante tem tanto direito à expressão quanto o martirizado tem de berrar” (ADORNO, 2009, p. 300).

Ainda que a metafísica adorniana possa ser considerada frágil, isso decorre do lugar em que ela está refugiada, o lugar do excluído, do não-idêntico, daquilo que não encontra representatividade na identidade positivada do existente. Salvar a metafísica através de sua crítica é manter a possibilidade de uma vida verdadeira por meio da resistência em aceitar a violência como natural.

(...) na era da opressão social universal, é somente nos traços do indivíduo massacrado e violado que sobrevive a imagem da liberdade contra a sociedade. Onde essa liberdade se refugia em cada época histórica, ela não pode ser decretada de uma vez por todas. A liberdade torna-se concreta nas figuras alternantes da repressão: na resistência a ela (ADORNO, 2009, p. 222).

É nos momentos de não-identidade do pensamento com a sociedade que se encontra a liberdade, sem a qual não é possível realizar as condições objetivas da verdade e da felicidade. É precisamente por isso que é preciso ser solidário com a metafísica quando ela não parece mais possível, seu declínio traz consigo a possibilidade de salvação.

#### 4 CONCLUSÕES SOBRE O QUE PERMANECE INCONCLUSO

O Novo é uma mancha cega, vazio como o isso  
(Adorno, *Teoria Estética*)

Talvez possamos dizer, agora, que a força da filosofia de Adorno emerge daquilo que nela, através da expressão, pode se manter sem definição. Trata-se de uma filosofia que percebeu, por vezes contra a própria filosofia, que o afã pela circunscrição exata da existência levou apenas a uma vida aprisionada, cujo sofrimento é elevado à totalidade. Ainda que isso não implique em um sofrimento universalizado, trata-se do seu reconhecimento como uma constante na história – ao menos até agora –, e que precisa ser mantido na memória mesmo que em algum momento ele venha deixar de existir, pois a presença do sofrimento passado na lembrança – o qual nunca poderá ser redimido e por isso se mantém como ferida aberta, como o negativo que resiste à sua superação dialética – deve servir como elemento ético contra a possibilidade de que ele volte a acontecer. Nesse sentido, manter uma compreensão inconclusa da existência é impedir que recaia sobre ela o veredito final da impossibilidade de reconciliação. A filosofia de Adorno, assim, bem poderia ser definida como a solidariedade com a dor do outro, mesmo a dos mortos, realizada enquanto experiência intelectual, tendo em vista a possibilidade de felicidade na sua eliminação futura.

Que felicidade seria aquela que não se mede pela imensa dor do existente? Pois o curso do mundo está transtornado. Quem a ele cuidadosamente se adapta torna-se participante desse contra-senso, ao passo que só o excêntrico se pode manter firme e pôr algum freio ao desvario. Só ele poderia refletir sobre a aparência do infortúnio, sobre a "irrealidade do desespero", aperceber-se não só de que ainda vive, mas, ademais, de que ainda existe a vida (ADORNO, 2001, p. 205).

O excêntrico é o que, por definição, está deslocado com relação aos padrões considerados normais, é precisamente aquele “outro” que se opõe à identidade posta. Na filosofia de Adorno, esse “outro” que é capaz de trazer novamente a vida ao indivíduo, bem pode ser o outro de si mesmo, seus elementos corpóreos, pois também eles fazem parte de tudo aquilo que é aí excluído da visada restritamente subjetiva da história, da cultura e da sociedade. O “outro” é, enfim, o que Adorno chama de objeto, ao qual ele procura dar primazia e ao redor do qual compõe seu pensamento, pois ser solidário com o objeto é torná-lo visível enquanto algo que escapa à definição, é compartilhar da sua existência naquilo que ela tem de própria. Vale ressaltar, no entanto, que “objeto”



significa, em Adorno, não meramente aquele que é contraposto ao sujeito, mas tudo aquilo que não tem direito a uma existência independente, o que é considerado indigno de consideração, pois é não consciente, não dotado de razão e de potência decisória no curso do mundo e de suas vidas e, por isso, é inaudito, excluído, violentado e subjugado. Tal concepção de objeto claramente abarca não apenas aquilo que cotidianamente chamamos de objeto, nem mesmo aquilo que na tradição moderna da filosofia se chamou de objeto – e por isso não faz sentido dizer que Adorno está preso a uma filosofia da consciência –, mas também os seres – humanos e, certamente, não humanos, incluindo aí toda a natureza – aos quais é vetada a possibilidade decisória e a participação discursiva com relação à própria existência – e por isso uma filosofia da comunicação, que ancora a verdade na simetria intersubjetiva de conteúdos, fica muito aquém, e não representa uma saída possível, com relação ao lugar aporético que ocupa a filosofia adorniana<sup>98</sup>.

Se o conceito de objeto adorniano estende sua significação sobre aquele que não tem voz para expressar o próprio sofrimento, o que inclui grande parte dos seres humanos, com os quais essa filosofia é solidária, manter o objeto como aquele não-idêntico, o indominável, é reconhecer o privilégio subjetivo, lugar expressivo daquele que tem voz, como responsabilidade para com aqueles que, por qual motivo seja, estão a mercê de seu poder decisório. Em outros termos, uma filosofia do objeto não quer transformá-lo em sujeito, mas transformar o sujeito que sobre o objeto incide de maneira determinante. Afinal, enquanto não-idêntico, o objeto é tratado como aquele que não precisa, não deve, ou mesmo, e em grande parte, nem mesmo é capaz de tornar-se sujeito, o que exige uma transformação da ação do sujeito, não do objeto. É o sujeito que tem que se alterar qualitativamente, tornar-se permeável na relação com o objeto, deixando-se tocar e alterar por ele, pois, no sujeito, é o objeto que o chama à liberdade conquanto este representa aquele inalcançável à ordem social-simbólica da identidade. Seguir o objeto, encontrando-o inclusive no interior de si mesmo, é encontrar a própria liberdade na alteridade, naquilo que foge à sua completa circunscrição.

Se a totalidade recai sobre os sujeitos e os modela ao ponto de fazê-los desaparecer na figura espectral acomodada à opressão que o atravessa, Adorno quer lembrar o sujeito carne, seu caráter material particular que permite a resistência à sua

---

<sup>98</sup> Precisamente o que pretende a filosofia habermasiana: “A possibilidade de retirar-se de uma situação aporética tem de estar igualmente barrada, senão haveria um caminho, precisamente o de volta. Parece-me, no entanto, que esse caminho existe” (HABERMAS, 2000, p. 183).

dissolução no caldo etéreo e homogêneo da identidade. O sujeito ampliado pelo objeto é aquele que se torna capaz de expressá-lo, justamente porque deixou de identificá-lo a si e reconheceu a não-identidade que permeia as suas relações com o outro, enquanto aquilo que os liga e, ao mesmo tempo, mantém a existência independente de ambos. A participação de um no interior do outro, permite ao sujeito vivenciar o sofrimento do objeto e, a partir daí, vislumbrar um estado sem sofrimento, já que “só na náusea do falso gozo, na aversão ao que se oferece, e no pressentimento da insuficiência de felicidade, inclusive onde ainda alguma existe (...) se teria uma ideia do que se poderia experimentar” (ADORNO, 2001, p. 59).

Se a força do princípio de autoconservação, enquanto impulso à sobrevivência de todos os seres, incluindo o humano, foi transformada pela dialética do esclarecimento em força de aprisionamento da racionalidade, Adorno nos lembra que não há autoconservação daquilo que está morto, não há vida para os que abdicarem de viver. Desse modo, aquilo que surgiu como um impulso da espécie, e que por isso seria presumivelmente um interesse comum a todos que a ela pertencem, bem como interesse de preservação daquilo que a possibilita sobreviver, a saber, a natureza, passa a instrumento individual de dominação sobre o outro, ironicamente porque foi reconhecido como universal; afinal, a lógica sob a qual esta funciona exige a dominação como alternativa inescapável: ou se domina o outro ou se é dominado. Inversamente, o resgate dos elementos particulares que ficaram para trás nesse processo tem menos a ver com um interesse individual do que com o de toda a humanidade: só é possível conservar a humanidade se ela mantém consigo aquilo que faz dela humanidade, aquilo que fora extirpado dela quando ela negou reconhecimento ao objeto: liberdade, razão, subjetividade e experiência, que não são mais do que cascas de uma vida oca – invólucros formais a serem preenchidos por qualquer ideia abstrata – sob a paralisia da identificação universal. Por isso, a intenção adorniana de manter o não-idêntico como parte do pensamento, algo sobre o qual o pensamento não possui jurisdição, salva o sujeito de si mesmo, afinal, sem esse não-idêntico, a subjetividade não seria mais do que um autoespelhamento. Nesse sentido, a dialética negativa quer, como expõe Safatle (2005), apresentar um espelho sem imagens, um reflexo do sujeito no qual ele não se encontra, pois não se vê como idêntico a si. É nisso que reside a possibilidade do radicalmente novo: no reflexo do desconhecido, que não encontra lugar a não ser no seu tratamento por uma dialética negativa:

Sem a tese da identidade, a dialética não é o todo; mas então também não é nenhum pecado capital para ela abandonar essa tese em um passo dialético. Reside na determinação de uma dialética negativa que ela não se aquiete em si, como ela fosse total; essa é a sua forma de esperança (ADORNO, 2009, p. 336).

Enquanto aquilo que fora represado no correr do rio da história, e por isso ainda não pôde ser, todo o conteúdo mimético da existência representaria a possibilidade do novo, de que algum dia ele venha a ser. Lembremos, quanto a isso, que a mimesis em Adorno não representa somente a crença na força cognitiva das relações de semelhança e de analogia, ainda que isso seja um momento mimético importante a ser resgatado, mas especialmente a capacidade de, a partir disso, colocar-se em um outro ou como um outro, de modo a superar a dicotomia entre o eu e o não-eu (sujeito e objeto) por meio das afinidades com o seu oposto, que permitem a “internalização das relações de oposição, transformação de um limite externo em diferença interna. Não mera imitação do objeto, mas a assimilação de si pelo objeto” (SAFATLE, 2005, p. 33), de modo que a sua conceituação não ocorre de maneira imediata: o objeto impõe resistência, confronta-se com a consciência, gerando a experiência de diferenciação do objeto com relação ao conceito. Tal diferença pode encontrar lugar no interior da própria consciência, reconfigurando não só as relações com o objeto, mas também aquelas do sujeito consigo mesmo. Ao fazê-lo, o sujeito mantém o pensamento aberto sob a dialética inconclusa entre mimesis e racionalidade, ou ainda, mais precisamente, o pensamento não se permite fechar, pois “por mais que nada possa ser predicado de um particular sem determinidade e, com isso, sem universalidade, o momento de algo particular, opaco, com o qual essa predicação se relaciona e sobre o qual ela se apoia, não perece. Ele se mantém em meio à constelação” (ADORNO, 2009, p. 273).

Nessa medida, na tensão entre os elementos que não se permitem dissolver no outro, mais uma figura inconclusiva se apresenta, mostrando que a expressão daquilo que não se mostra, pode ser realizada porque é algo gestado no interior do existente, algo que quer ser dito ao não se dizer completamente. Desse modo, o irreconciliável não se encerra em si, como disse Habermas (2000), em uma negação *ad hoc*, sem perspectivas de reconciliação, mas aparece ao ser afirmado nos termos das conciliações em circulação na vida social contemporânea, fazendo, antes, pressão contra ela e, com isso, abrindo o lugar negativo no qual está guardada a figura de uma reconciliação possível. Esse estado é aporético e indefinido e, por isso, “não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto nem sob a de sua hostil

antítese; antes, a comunicação do diferenciado”, no qual a paz entre sujeito e objeto se estenderia também às relações entre sujeitos, pois “paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado” (ADORNO, 1995a, p. 184). Isso depende da possibilidade da sua expressão no presente, sua afirmação enquanto possível, ainda que paradoxal, contra a imposição totalitária do real.

Se esse estado de coisas não é agora realizável, a filosofia tem como tarefa torná-lo presente ao menos na sua forma possível, pois “a verdade é inseparável da ilusão de que, das figuras da aparência, irrompa alguma vez, sem aparência, a salvação” (ADORNO, 2001, p. 112). Nesse sentido, a verdade não é mera circunscrição bem definida ou adequada de um objeto, ela é uma aposta ainda por se realizar, possuindo assim um momento prático e ético, pois assim como sua imagem expressiva, que já aponta para além dela, nada na vida pode ser verdadeiro sem a transformação da vida. A expressão é, portanto, uma aposta na reconfiguração do existente em algo melhor, que é retirada do próprio existe sob uma nova interpretação possível, ela é “(...) clarividente ousadia da interpretação, e não negativismo dogmático, nem otimismo seguro de seus princípios” (SCHWEPPEHÄUSER, 2006, p. 271). É mantendo aberta a possibilidade de emancipação que a filosofia de Adorno se encontra ainda pulsante, não propriamente em dizer o que fazer, mas resguardando a possibilidade de que algo diverso ainda possa acontecer. Certa vez, Lukács definiu a teoria adorniana, devido à ausência de uma orientação definida a uma práxis, como “um conformismo disfarçado de não conformismo” que “alojou-se no ‘Grande Hotel Abismo’ (...), um belo hotel, provido de todo conforto, à beira do abismo, do nada, do absurdo” (2009, p. 18). Talvez, de maneira irônica, Lukács tenha dado uma boa imagem da teoria de Adorno, pois podemos sempre lembrar que, ao olhar para o abismo, ele olha de volta para gente, descentra nosso mundo e exige de nós uma (re)ação. Na experiência do inabarcável, do estranho, do insólito, do desespero, do medo e da possibilidade da morte, mantemos a possibilidade de transformação de nós mesmos, e com isso também do mundo, e essa talvez bem seja a esperança que restou.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. Adorno. Organização de Gabriel Cohn. 2.ed. São Paulo: Ática, 1994.
- \_\_\_\_\_. A Atualidade da Filosofia. Tradução de Bruno Pucci e Newton Ramos de Oliveira. Piracicaba: UNIMEP (Publicação Interna), 1999. Não paginado. Disponível em: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno3.htm>>. Acesso em: 19 abril 2017.
- \_\_\_\_\_. A Ideia de História Natural. Tradução de Bruno Pucci e Newton Ramos de Oliveira. Piracicaba: UNIMEP (Publicação Interna), 2000. Não paginado. Disponível em: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno4.htm>>. Acesso em: 19 abril 2017.
- \_\_\_\_\_. "A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria": uma entrevista de Adorno. Lua Nova, núm. 60, 2003, pp. 131-138.
- \_\_\_\_\_. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- \_\_\_\_\_. Caracterização de Walter Benjamin. In: Adorno. Organização de Gabriel Cohn. 2.ed. São Paulo: Ática, 1994.
- \_\_\_\_\_. Dialética Negativa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. Educação e Emancipação. São Paulo: Paz e Terra, 1995c.
- \_\_\_\_\_. Indústria Cultural e Sociedade. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- \_\_\_\_\_. Introdução à Controvérsia Sobre o Positivismo na Sociologia Alemã. In: Textos escolhidos (Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. Mensagens numa garrafa. In: Zizek, S. Um mapa da ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- \_\_\_\_\_. Métaphysique: concept et problèmes. Paris: Payot & Rivages, 2006.
- \_\_\_\_\_. Mínima Moralia. Lisboa: Edições 70, 2001.
- \_\_\_\_\_. Notas de Literatura I. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.
- \_\_\_\_\_. Sobre sujeito e objeto. In: Palavras e Sinais: modelos críticos 2. Rio de Janeiro: Vozes, 1995a, pp. 181-201.
- \_\_\_\_\_. Notas marginais sobre teoria e práxis. In: Palavras e Sinais: modelos críticos 2. Rio de Janeiro: Vozes, 1995b, pp. 202-229.
- \_\_\_\_\_. Prismas. São Paulo: Ática, 1998.
- \_\_\_\_\_. Progresso. Rev. Lua nova, n. 27, p. 217-236, 1992.
- Rev. Artefilosofia, Ouro Preto, n.7, p. 21-30, out. 2009.

\_\_\_\_\_. Tempo livre. . In: Palavras e Sinais: modelos críticos 2. Rio de Janeiro: Vozes, 1995d, pp. 70-82.

\_\_\_\_\_. Teoria Estética. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. Três estudos sobre Hegel. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

BENJAMIN, W. A origem do drama barroco alemão (prefácio). São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. Sobre o conceito de história. In: Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: Escritos sobre mito e linguagem. São Paulo: Editora 34, 2013.

BARBOSA, R. C. Habermas e Adorno: dialética da reconciliação. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996.

BUCK-MORSS, S. Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Mexico: Siglo XXI, 1981.

DUARTE, R. A. de P. Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão. Chapecó: Argos, 2008.

\_\_\_\_\_. Mimesis e Racionalidade. São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

FREITAS, V. Adorno e a arte contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

\_\_\_\_\_. Subjetividade esclarecida: do mito como racionalização à ciência como mitologia. Caderno de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte: Unicentro Newton Paiva, 1999, pp.52-8.

FREUD, S. O mal-estar na cultura. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

GAGNEBIN, J. M. Sete Aulas Sobre Linguagem, Memória e História. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.

\_\_\_\_\_. Lembrar escrever esquecer. São Paulo: Editora 34, 2009.

GATTI, L. F. Indústria cultural e crítica da cultura. In: NOBRE, M. (Org). Curso livre de Teoria Crítica. Papirus, 2008.

\_\_\_\_\_. Exercícios do pensamento: Dialética negativa. Revista Novos Estudos-CEBRAP, pp. 261-270, 2009. Disponível em: <[http://novosestudos.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/143/20091215\\_14\\_resenhaGATTI\\_p260a271.pdf](http://novosestudos.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/143/20091215_14_resenhaGATTI_p260a271.pdf)>. Acesso em: 10 abril 2016.

HABERMAS, J. O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno. In O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. T. W. Adorno – Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem”, In: Habermas, São Paulo, Ática, 1980.

HORKHEIMER, M. Eclipse da razão. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

\_\_\_\_\_. Teoria tradicional e teoria crítica. In: Textos escolhidos (Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HUBERT, H. e MAUSS, M. Esboço de uma teoria geral da magia. In: Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

JAY, M. As ideias de Adorno. São Paulo: Cultrix, 1988

\_\_\_\_\_. A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JÚNIOR, D. G. A. À semelhança do animal: mimesis e alteridade em Adorno. Rev. Remate de Males. Campinas-SP, (30.1): pp. 87-98, Jan./Jun. 2010.

LUKÁCS, G. A teoria do romance (prefácio). São Paulo: editora 34, 2009.

MARX, K. Ad Feuerbach. In: A ideologia alemã. São Paulo: Boitempo, 2007.

NOBRE, M. A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso. São Paulo: Iluminuras, 1998.

\_\_\_\_\_. A Teoria Crítica. Rio de Janeiro: Zahar, 3.ed., 2011.

REPA, L. Contradição Performativa. In: NOBRE, M. (org.). Curso Livre de Teoria Crítica. Campinas: Papyrus, 2008.

\_\_\_\_\_. Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana. CADERNO CRH, Salvador, v. 24, n. 62, p. 273-284, Maio/Ago. 2011.

ROUANET, S. P. As razões do iluminismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

RUGITSKY, F. Friedrich Pollock: limites e possibilidades. In: NOBRE, M. (Org). Curso livre de Teoria Crítica. Papyrus, 2008.

RUSH, F (org.). Teoria Crítica. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008.

SAFATLE, V. Adorno e a crítica da cultura como estratégia da crítica da razão. *Rev. Artefilosofia*, Ouro Preto, n.7, p. 21-30, out. 2009.

\_\_\_\_\_. Espelhos sem imagens: mimesis e reconhecimento em Lacan e Adorno. *Rev. Trans/Form/Ação*, São Paulo, 28(2): 21-45, 2005.

\_\_\_\_\_. Os deslocamentos da dialética: introdução à edição brasileira de "Três estudos sobre Hegel", de Adorno. São Paulo: Editora Unesp, 2013a.

\_\_\_\_\_. Theodor Adorno: a unidade de uma experiência filosófica plural. In: *O pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*, vol. 1. São Paulo: Cosac Naify, 2013b.

SCHWEPPENHÄUSER, H. Theodor W. Adorno: Pensar em constelação – pensamento constelado. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

SELIGMANN-SILVA, M. A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª ed, 2010.

\_\_\_\_\_. Adorno. São Paulo: Publifolha, 2003.

SILVA, F. L. Conhecimento e razão instrumental. *Rev. de Psicologia. USP* vol.8 n.1 São Paulo, 1997.

TIBURI, M. Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

\_\_\_\_\_. Metamorfoses do conceito: Ética e dialética negativa em Theodor Adorno. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.

TIBURI, M & DUARTE, R (Orgs.). Seis leituras sobre a Dialética do Esclarecimento. Ijuí: Unijuí, 2009.

WEBER, M. Ciência como vocação. In: *Ensaio de sociologia*. Ed. LTC, 1982.

WEBER, M. Ciência e política: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1993.

WIGGERSHAUS, R. A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.